

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

7.1. Transendensi dan Simbolisme Objek

Sistem pengorbanan sangat penting untuk komunikasi antara dunia manusia dan alam roh yang tidak berwujud; teori pengorbanan karena itu dapat menawarkan titik tolak yang berarti untuk meneliti peran objek dalam komunikasi ini, terutama karena budaya material memainkan peran sentral dalam ritus pengorbanan. Tetapi karena masalah pengorbanan telah dibahas secara luas oleh sejarawan agama dan antropolog, tidak mungkin untuk meninjau seluruh diskusi dalam hubungan ini. Oleh karena itu saya akan mencoba untuk berkontribusi hanya pada beberapa pendekatan untuk mempelajari peran objek sehubungan dengan pengorbanan.

Penting bagi teori yang dikemukakan oleh Hubert dan Mauss dalam *Essai sur la Nature et*

la Fonction du Sacrifice (1899)¹ adalah bahwa objek yang dikorbankan dipandang sebagai hadiah yang menjalin kontak antara dunia yang sakral dan dunia yang profan. Manusia dan dewa tidak berhubungan langsung tetapi benda yang disucikan berfungsi sebagai perantara di antara mereka. Kontak ini dicapai selama pengorbanan ketika kurban, pejabat, dan pengorbanan pertama disucikan, yaitu mereka dibawa ke dalam keadaan suci pemisahan dan larangan. Menurut Hubert dan Mauss (1964, 9) pengorbanan selalu mengimplikasikan suatu pentahbisan; dalam setiap pengorbanan, sebuah objek berpindah dari wilayah umum ke wilayah agama.

Meskipun pengorbanan telah menjadi objek banyak kepentingan antropologi, benda nyata

¹ Catatan dibuat untuk edisi bahasa Inggris *Sacrifice: Its nature and function* diterbitkan pada tahun 1964.

yang merupakan bagian penting dari tindakan ini jarang menjadi fokus penelitian. Seperti yang ditulis Hubert dan Mauss (1964, 12), manusia dan dewa tidak berhubungan langsung; benda yang disucikan itu berfungsi sebagai perantara antara si kurban dan dewa yang biasanya kurbannya ditujukan. Dari kontributor baru-baru ini untuk studi pengorbanan, Valerio Valeri telah merenungkan simbolisme objek yang dikorbankan di Hawaii. Valeri (1985, 37) mendefinisikan pengorbanan sebagai "setiap tindakan ritual yang mencakup pentahbisan 'persembahan' kepada dewa. Persembahan ini terdiri dari satu atau lebih individu yang anggota spesies yang memiliki nilai simbolis yang dieksploitasi selama ritual. Selain komponen utama ini, selalu terdiri dari makhluk hidup dan dapat dimakan, persembahan dapat terdiri dari benda mati seperti kain kulit kayu." Orang kemudian mungkin bertanya, seperti Beattie (1980, 30): "Kalau begitu, apa hal yang dikorbankan melambangkan dalam pengorbanan?" Dan Beattie, seperti banyak peneliti lainnya, menjawab bahwa hal yang dikorbankan tampaknya mewakili (mungkin antara lain) orang atau orang-orang yang membuat pengorbanan atau atas nama siapa pengorbanan itu dilakukan. Seperti yang ditunjukkan Marcel Mauss sejak lama, dalam memberi manusia memberi, meskipun dalam arti metaforis, bagian dari dirinya sendiri, dan dalam persembahan ritual yang dikorbankan kepada dewa atau roh, manusia juga secara simbolis memberikan sebagian dari dirinya.

Valeri (1985, 50) telah merumuskan ini lebih lanjut: 'objek' untuk pengorbanan tidak dipilih secara acak, dan persembahan, atau beberapa komponennya, "harus membangkitkan tidak hanya dewa dan orang yang mengorban, tetapi juga hasil yang dicari oleh sang orang yang mengorban." Kekuatan yang menggugah ini mungkin berada dalam nama spesies

yang dipilih untuk berfungsi sebagai persembahan, dalam sifat fisiknya, atau dalam kombinasi keduanya." Objek yang diberikan melambangkan orang yang mengorban, dan seringkali dewa dan tujuan pengorbanan juga.

Biasanya dan idealnya makhluk hidup lain dikorbankan, karena dengan menjadi dirinya sendiri hidup, ia paling tepat melambangkan kehidupan yang dipersembahkan; dan yang paling khas dalam pengorbanan darah, hewan yang dipersembahkan adalah ternak, tampaknya karena ternak paling dekat diidentifikasi dengan orang-orang yang atas namanya pengorbanan itu dilakukan. Hubungan erat antara orang yang atas namanya pengorbanan dimaksudkan dengan yang dikorbankan juga diungkapkan oleh pernyataan Valeri tentang pengorbanan manusia. "Dan, sebenarnya, jika persembahan itu adalah lambang dari orang yang mengorban, tidak ada lambang yang lebih tepat baginya daripada bagian-bagian tubuhnya sendiri: rambut, gigi, mata, dan sebagainya. Jauh lebih efektif daripada simbol-simbol metonimik dari orang yang mengorban ini adalah simbol metaforis tertingginya, korban manusia. Lebih dekat dengan orang yang mengorban daripada semua persembahan lainnya, persembahan manusia diberkahi dengan nilai dan kemanjuran terbesar. Di luar pengorbanan manusia, hanya ada kematian orang yang mengorban sendiri. Faktanya, kematian ini adalah yang logis batas sistem pengorbanan dan memberikan makna penuh. Karena kematian orang yang mengorban justru yang ingin dihindari oleh pengorbanan dengan mewakilinya. Dengan demikian kita dituntun untuk menganggap pengorbanan manusia bukan sebagai kategori terpisah melainkan sebagai bentuk akhir yang setiap pengorbanan mungkin mengambil – atau esensi umum untuk semua pengorbanan." (Valeri 1985, 49.)

Walaupun selama ini saya hanya membahas

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

objek sebagai persembahan, saya tidak akan berfokus pada peran budaya material dalam tindakan pengorbanan tetapi menggunakan ide-ide tentang simbolisme pengorbanan untuk mengeksplorasi kelompok objek lain, seperti objek ritual dukun dan perawatannya tulang nenek moyang. Karena, selain pengorbanan, ritus lain juga mencakup aspek komunikasi antara manusia dan kekuatan tak kasat mata, objek yang digunakan pada kesempatan ini mungkin memiliki ciri simbolis yang sama dengan tindakan pengorbanan. Oleh karena itu benda-benda ritual pada umumnya dapat melambangkan orang-orang yang mencari kontak, roh atau dewa yang bersangkutan serta tujuan dari tindakan ritual tersebut.

Perdukunan, penguburan sekunder dan pengorbanan adalah tindakan ritual paralel dalam arti bahwa mereka semua mewakili perjalanan dari yang terlihat ke alam yang tidak terlihat, sebuah proses dimana manusia berusaha untuk berkomunikasi dan melintasi perbatasan antara dua alam. Itulah mengapa dimungkinkan untuk mencari jenis simbolisme yang sama dalam semua pertunjukan ritual ini. Ritus yang dilakukan oleh dukun dan penguburan sekunder memang mencakup sesajen, sehingga semuanya bertujuan untuk meremajakan kehidupan manusia dan mengembalikan keseimbangan antara manusia dan dewa.²

Menggeneralisasi poin-poin yang dibuat pada simbolisme hal-hal untuk pengorbanan, kita dapat menyimpulkan bahwa objek-objek ritual secara keseluruhan melambangkan orang yang untuknya ritual itu dilakukan, roh-roh dan dewa-dewa yang dipanggil, tujuan dari kinerja ritual, dan termasuk beberapa ratapan yang menandai kontak antara dua alam yang berbeda. Selain itu, benda-benda ritual dapat dika-

tegorikan (seperti yang telah dibahas dalam bab 4.3) sebagai benda-benda kuat yang mampu mempengaruhi kesehatan dan kehidupan orang, panen mereka, dan ternaknya.

Di antara penutur Kaili-Pamona itu adalah tugas khusus dukun untuk bertindak sebagai perantara antara orang-orang dan makhluk transenden yang hidup di dunia tak kasat mata. Itulah sebabnya kelompok benda yang paling penting diperiksa dalam konteks ritual adalah peralatan dukun, termasuk pakaian, berbagai tumbuh-tumbuhan, sesaji makanan dan benda-benda ritual khusus seperti gulungan kecil daun pandan, tanaman kuat dan jamu yang disebut "tempat tinggal jiwa" (*rare*), atau tikar hujan termasuk benda logam, potongan kain dan kain kulit kayu, tanaman, tumbuhan, dll. disebut *empehi*, "baterai penyimpanan semangat kehidupan", atau "rumah roh" (*woka*) dibuat oleh dukun.

Dalam beberapa kasus, objek ritual adalah untuk pemilik atau penggunaanya "simbol yang sangat kuat", dengan kata lain, lebih dari simbol yang mewakili sesuatu; mereka adalah objek dengan kualitas dan kekuatan yang berbeda dari objek nyata dalam kategori mental kita. *Woka* bukan hanya simbol rumah roh, itu adalah rumah roh. *Rare* adalah tempat bersemayamnya jiwa manusia, seperti halnya sosok mirip manusia di Sulawesi Tengah yang menggantikan manusia. Dalam hal ini objek-objek ritual tidak dapat dianggap sebagai simbol langsung dari hal-hal lain; mereka adalah objek di luar kategori kita, hal-hal yang sering merujuk pada hubungan antara hal-hal dan orang-orang atau dapat mempengaruhi dunia.

Pemeriksaan atribut dukun harus dikaitkan dengan diskusi yang lebih umum tentang peran perdukunan secara universal atau dalam mas-

² Atkinson (1989, 181-) telah memperhatikan teori pertukaran dan pengorbanan dalam karyanya tentang perdukunan Wana.

arakat atau kelompok orang khusus. Peralatan dukun telah dipelajari sampai batas tertentu tetapi studi yang ada terutama berhubungan dengan perdukunan di antara pemburu-pengumpul Siberia, di mana budaya material sangat berbeda dari Sulawesi. Penelitian telah mengungkapkan bahwa pakaian dukun Siberia memiliki simbol hewan yang bertindak sebagai roh penolongnya, dengan harapan bahwa karakteristik hewan ini akan ditransfer ke dukun. Para peneliti yang mempelajari perdukunan Siberia telah lebih lanjut mencatat bahwa teknik ekstasi dukun perlu pakaian khusus yang bertindak sebagai media untuk transformasinya (Lönnqvist 1985). Gaun dukun Siberia juga memiliki pelengkap besi atau tulang yang menyerupai kerangka manusia atau hewan yang melambangkan kematian dan kelahiran kembali yang dialami oleh dukun selama penglihatan ekstasi dari periode inisiasinya. Selanjutnya, pakaian melambangkan misteri yang dialami oleh dukun dan merupakan tempat bersemayamnya roh-roh (Siikala Anna-Leena 1987, 213).

Memang, beberapa penelitian baru-baru ini telah diterbitkan tentang perdukunan di Indonesia, seperti *Iban Shamanism: An Analysis of the Ethnographic Literature* (1987) karya Penelope Graham dan *The Art and Politics of Wana Shamanship* (1989) karya Jane Monnig Atkinson. Atkinson secara singkat mengulas (1989, 182–) budaya material yang digunakan pada upacara perdukunan di antara To Wana yang berfokus pada sirih dan makanan yang dimaksudkan sebagai hadiah dan pengorbanan kepada dewa. Jika kita menerapkan asumsi mengenai objek dalam pengorbanan ke objek ritual dukun, kita mungkin berasumsi untuk menemukan: objek yang menandakan orang yang atas namanya ritus penyembuhan, misalnya, dilakukan; elemen yang melambangkan roh dan dewa yang perhatiannya harus ditangkap;

beberapa petunjuk yang menunjukkan mengapa ritus itu diwujudkan, dan fitur-fitur yang menunjukkan kontak antara dunia manusia dan dunia tak terwujud. Dan karena tugas dukun terutama adalah untuk menjaga jiwa orang, orang mungkin berharap untuk menemukan item ampuh yang dapat meningkatkan vitalitas seseorang. Selain itu mungkin ada benda yang menandakan peran dan status dukun. Namun, penting untuk diingat bahwa benda-benda ritual dan penggunaannya hanyalah salah satu elemen dari kinerja dukun secara keseluruhan; melafalkan, menari dan tindakan lainnya merupakan bagian integral dan penting dari pekerjaan perdukunan dan makna ritus dapat ditafsirkan hanya dengan memeriksa semua aspek ini. Namun saya bermaksud untuk berkonsentrasi di sini pada budaya material dan peran khususnya, tanpa berusaha menangani dan menafsirkan tindakan yang lengkap.

Simbol dan ritual yang mewujudkannya adalah buatan manusia dan konvensional. Sebuah simbol biasanya dapat ditafsirkan hanya di dalam dan untuk budaya di mana simbol itu muncul. Namun demikian, ada simbol-simbol tertentu yang mengandung rentang makna yang sama di antara masyarakat yang sangat berbeda, menunjukkan bahwa dalam kasus ini ada hubungan alami antara simbol dan maknanya. Jadi, Victor Turner (1967a, 58-) telah menunjukkan karakteristik simbolis yang tersebar luas dari tiga warna dasar, putih, merah dan hitam, yang dia sarankan terkait dengan produk tubuh yang penting: putih adalah warna air mani dan air susu ibu; merah adalah warna darah – darah ibu, atau darah yang tertumpah dalam perang atau berburu; hitam adalah warna kotoran dan pembubaran tubuh. Dari fakta-fakta ini, makna simbolis alami untuk warna menunjukkan dirinya. Pertanyaan kemudian muncul tentang sejauh mana pengorbanan serta tindakan ritual

lainnya menggunakan simbol-simbol alam daripada simbol-simbol budaya yang sewenang-wenang.

Menurut Bourdillon (1980, 22) "karena pengorbanan begitu banyak digunakan sebagai pusat ritual keagamaan, dalam pengertian ini tampaknya menjadi simbol alami. Di sisi lain, karena mengandung begitu banyak tema yang berbeda dan interpretasi yang berbeda, setiap asosiasi alami antara tindakan pengorbanan ritual dan maknanya sama sekali tidak jelas. Sebenarnya ada sejumlah asosiasi alami antara berbagai aspek pengorbanan dan berbagai makna yang dapat dikomunikasikan. Berikut ini adalah beberapa aspek yang lebih penting dari kematian dan pembunuhan yang memiliki kegunaan simbolis yang sering dan alami dalam pengorbanan."

Pada bagian pertama studi ini fokusnya adalah pada hubungan antara pengertian waktu dan struktur sosial, dan perhatian terutama diberikan pada durasi dan kontinuitas waktu. Demikian pula, konsep koneksi tampaknya penting dalam komunikasi antara manusia dan dunia roh. Tetapi sementara dalam kasus pertama tujuannya adalah durasi antara peristiwa yang berbeda, dalam kasus terakhir itu adalah untuk menciptakan keteguhan antara dua dunia atau tempat yang terpisah.

7.2. Perdukunan di Sulawesi Tengah

Seperti yang ditulis Mircea Eliade (1987, 202), perdukunan dalam arti sempit adalah fenomena keagamaan yang paling menonjol di Siberia dan Asia Dalam, tetapi fenomena magis-religius yang serupa diamati di Amerika Utara dan Selatan, Indonesia, Oseania, dan di tempat lain. Eliade melanjutkan:

Karena karakteristik mereka yang sama, ada banyak alasan untuk mempelajarinya bersama dengan perdukunan Siberia dan Asia Dalam. Namun kehadiran kompleks perdukunan di satu daerah atau lainnya tidak berarti bahwa kehidupan magis-religius orang-orang yang bersangkutan terkristalisasi di sekitar perdukunan. Hal ini dapat terjadi (seperti, misalnya, di bagian-bagian tertentu di Indonesia), tetapi ini bukanlah keadaan yang paling umum. Umumnya, perdukunan berdampingan dengan bentuk lain dari sihir dan agama.

Di seluruh Sulawesi Tengah, dukun adalah ahli agama terpenting yang bertindak sebagai perantara antara dunia manusia dan alam gaib. Dia mampu, menggunakan kondisi kesadaran yang berubah, untuk memasuki dunia roh dan berkomunikasi dengan dewa dan roh sebagai wakil dari sesama manusia; dan membawa kembali pesan dari makhluk gaib ini. (Adriani 1932d II, 197.) Keahlian dukun digunakan beberapa kali dalam lingkaran kehidupan manusia, tetapi terutama selama sakit. Seorang dukun dipanggil karena alasan sakitnya diduga karena berpisahannya jiwa (*tanoana*). Ketika seorang anak berusia beberapa bulan, seorang dukun melakukan ritual yang disebut *mampapotanoana* untuk menyatukan jiwa anak dengan tubuhnya. Dukun juga memiliki beberapa tugas yang berhubungan dengan kematian: orang yang meninggal diperkirakan dapat dengan mudah membawa *tanoana* kerabat yang masih hidup bersamanya ke Dunia Bawah, dan dukun itu membawa mereka kembali; demikian pula jiwa orang yang meninggal mungkin membutuhkan perhatian dukun (Adriani & Kruyt 1951 II, 158). Karena mayat tergeletak berenang di cairan tubuh, diduga jiwa orang mati tersedak di alam orang mati karena banjir; dan itu adalah tugas dukun



Gambar 14. Dukun Kaili dari Donggala. [KITLV, DGI, # 4353.](#)

untuk menyelamatkan jiwa dari keadaan ini.

Lebih lanjut, pada saat merayakan kepindahan ke rumah baru, seorang dukun menghitung semua bagian rumah dan mengatakan sesuatu tentang mereka. Penamaan ini melucuti mereka dari kemungkinan bahaya yang mungkin dapat mereka lakukan "sehingga ini tidak akan memperpendek umur penghuni". Sang dukun juga menyatukan *tanoana* penghuni ke

tempat tinggal baru mereka. (Adriani & Kruyt 1951 II, 159.) Dia juga meminta roh padi kepada dewa pertanian Pue-ura agar padi yang ditanam bisa makmur. Ritual perdukunan dilarang selama panen dan pesta panen, tampaknya karena dikhawatirkan jiwa padi akan melarikan diri selama ritual tersebut dan kembali dengan dukun ke langit. Jiwa padi disebut dengan nama yang sama dengan jiwa manusia, yaitu *tanoana*

mpae.³ (Adriani & Kruyt 1951 II, 159, 161).

Ketika dua saudara sedarah saling menolak, dikatakan bahwa mereka telah memotong tali pusar yang merupakan simbol hubungan darah dan seorang dukun dapat menyambungkan tali pusar lagi (Adriani & Kruyt 1951 II, 161). Ketika orang-orang kembali dari perjalanan, mereka harus dilucuti dari kejahatan negeri asing. Dukun melakukan ini dengan memukul mereka dengan seikat ramuan ajaib. Ini disebut *moaro* (*moarosi*) "memukul dengan cabang dengan daun".

Perdukunan Pamona menampilkan beberapa fitur yang tersebar luas dalam budaya perdukunan, seperti gagasan tentang kosmos tiga dimensi, yang terdiri dari Dunia Atas, Dunia Bawah, dan bumi; konsep elemen spiritual yang dapat terpisah dari tubuh; dan gagasan tentang roh dukun yang akrab, dalam kasus Pamona bernama *wurake*. Namun, perdukunan Pamona memiliki beberapa ciri khas yang membedakannya dari perdukunan daerah lain, bahkan dari perdukunan daerah lain di Sulawesi Tengah.

Ciri yang paling penting adalah bahwa di antara To Pamona peran dukun ditujukan hanya untuk perempuan. Tugas laki-laki adalah untuk mempromosikan kesejahteraan masyarakat sebagai pejuang dan pengayau; setiap pria harus berpartisipasi dalam ekspedisi perang setidaknya sekali dalam hidupnya. Menurut Downs (1956) partisipasi dalam ekspedisi pengayauan adalah ritual inisiasi laki-laki dan sebanding dengan ritual di mana semua wanita ditahbiskan sebagai dukun, meskipun tidak semua dari mereka kemudian menjadi dukun berlatih. Adriani dan Kruyt (1951 II, 77) mengartikan ini sebagai bahwa sementara laki-laki memperoleh

kekuatan vital (*tanoana*) dengan cara berperang dengan musuh dan mengambil kepala mereka, dukun memperoleh *tanoana* dari langit dengan cara bepergian ke sana. Seorang laki-laki dapat bertindak sebagai dukun di komunitas Pamona tetapi dalam hal ini ia harus mengubah jenis kelaminnya dan menjadi perempuan, berperilaku dan berpakaian seperti itu; dia kemudian dipanggil sebagai "ibu" (Adriani 1932d II, 195–). Dukun laki-laki ini disebut *bayasa*, sebuah kata yang aslinya berarti "penipu", seseorang yang menganggap dirinya sebagai sesuatu yang lain dari apa yang sebenarnya (Adriani & Kruyt 1951 II, 78.) Di antara penutur Kaili juga lebih umum daripada di antara To Pamona bagi laki-laki untuk tampil sebagai dukun⁴ atau *tobalia* (*topobalia*), seperti yang disebut oleh penutur Kaili. Satu golongan khusus dukun laki-laki Kaili terdiri dari para *waria* Bora yang sejajar dengan adat *bissu* Bugis.

Di Parigi (Teluk Tomini) dulu ada dukun yang disebut *wurake*. Kebanyakan dari mereka adalah perempuan, tetapi ada juga beberapa dukun (*bayasa*) laki-laki yang berpakaian dan berperilaku seperti perempuan. Namun menurut Adriani dan Kruyt (1898, 427) mereka berasal dari luar Parigi, seringkali dari Napu. Ketika Adriani dan Kruyt mengunjungi Parigi, penduduknya sudah memeluk Islam, tetapi perdukunan tradisional tampaknya merupakan campuran dari berbagai pengaruh karena mereka menyebutkan enam jenis dukun yang berkomunikasi dengan roh dari berbagai daerah: *wurake tobugi* dengan roh Bugis, *wurake tampilangi* dengan makhluk halus dari pegunungan seperti di wilayah Kulawi dan Napu, *wurake ompuni* dengan makhluk halus Gorontalo, *wurake bone* dengan makhluk halus Bugis,

³ Menurut Atkinson (1989, 107) To Wana jiwa padi disebut juga *tanuana*.

⁴ Di antara Iban *manang bali* ada seorang dukun yang 'berubah', sering disebut dalam literatur sebagai dukun

waria (Graham 1987, 173–4); *manang* adalah dukun dan *bali* berarti "berubah bentuk", yaitu ide yang sama dengan yang ada di balik Pamona *bayasa*.

wurake totasi yang seperti *wurake ompuni*, dan *wurake topeule* (*peule* adalah penyihir) dengan makhluk halus dari Palu dan Tawaeli.

Penduduk Sigi (To Kaili) sebagian besar sudah masuk Islam ketika Adriani dan Kruyt mengunjungi daerah itu pada tahun 1896 tetapi perdukunan tradisional dipraktikkan terus menerus (1898, 472). Dukun masih mengenakan penutup kepala dengan cara penyembah berhala meskipun wanita lain tidak lagi melakukannya. Mereka disebut *baliya* dan memulihkan orang dalam sebuah ritual yang disebut *wurake*. Ada juga dukun jenis lain yang disebut *ajenja* yang berkomunikasi dengan makhluk halus *tampilangi*.

Ciri khas kedua dari perdukunan Pamona adalah bahwa dukun Pamona tidak mengalami kesurupan saat bekerja, meskipun dukun Kaili misalnya. Namun, saya tidak akan membedakan perdukunan Pamona dan perdukunan orang-orang yang tinggal di Sulawesi Tengah bagian barat (Toraja Barat) sejelas yang dilakukan Kruyt (1938). Memang Kruyt tidak menganggap dukun To Pamona sebagai dukun asli dan menyebut mereka pendeta wanita, menggunakan istilah dukun khusus untuk pakar agama penutur Kaili. Kekhawatirannya yang paling kritis adalah bahwa para dukun Pamona tidak memanfaatkan kerasukan roh; Kruyt menganggap ini penting bagi perdukunan. Adriani juga mengakui (1932d II, 197) bahwa pendeta wanita Pamona bukanlah dukun karena tidak dirasuki roh halus. Namun, penelitian terbaru mengungkapkan bahwa ada banyak perbedaan dalam budaya perdukunan bahkan di Siberia. Pengertian kosmologis dan tugas dukun untuk menyembuhkan dan merawat jiwa masyarakat serupa di seluruh Sulawesi Tengah (lihat juga Atkinson 1989). Perbedaan tersebut

terkait dengan bentuk struktural masyarakat lainnya dan penutur Kaili sama sekali bukan kelompok yang homogen dalam hal ini.

Seorang dukun Pamona disebut *tadu mburake*, "komandan perempuan dari roh-roh *wurake*" (Adriani & Kruyt 1951 II, 70); *tadu*, kata dari bahasa agama, adalah mutilasi yang disengaja dari *tawu*,⁵ yang sinonim dengan *pu'u*, "ujung bawah batang pohon, dasar". Litani dukun dibagi menjadi tiga bagian: pondasi (*pu'u*), batang (*wata*) dan cabang (*ra'a*).⁶ *Tadu* muncul dalam banyak kata majemuk dalam arti "pemimpin, pendahulu", seperti *tadulako*, "pendahulu selama menjalankan", yaitu, komandan dalam suatu usaha; *tadu mpo-mota*, "pemimpin wanita panen". Gelar lengkap dukun itu adalah *tadu mburake*, "pendahulu dalam pekerjaan agama", sebenarnya, "panglima wanita dari roh-roh *wurake*".

7.3. Pakaian dan Peralatan Dukun

7.3.1. Kostum Dukun di Sulawesi Tengah Bagian Barat

Di seluruh Sulawesi Tengah dukun tidak dibedakan dari orang lain secara eksternal dalam kehidupan sehari-hari; hanya ketika mereka pergi untuk mempraktekkan pekerjaan mereka barulah mereka mengenakan pakaian dan membawa benda-benda yang dengannya mereka dapat dikenali sebagai dukun. Dukun menikah, melahirkan anak, dan bekerja di rumah dan di ladang sebagai wanita biasa; kebanyakan dukun laki-laki juga berpakaian dan bertingkah laku seperti perempuan. Meskipun ada posisi dukun, itu bukan peran ahli

⁵ *Tawu*, bagian yang tebal, bagian yang bengkak, buah zakar yang bengkak; *tawu ngkayuku*, kaki pohon kelapa (Adriani 1928, 822).

⁶ Menurut Atkinson (1989, 217) dukun Wana mencari penyebab penyakit seseorang yang disebut *pu'u*, "dasar", "asal", "dasar".

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

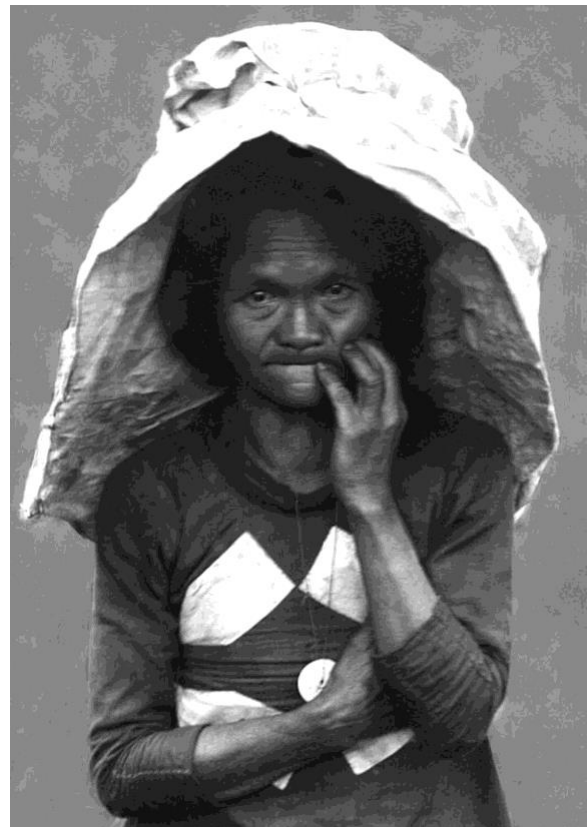
agama yang mengabdikan diri sepenuhnya untuk pekerjaan itu. Pengecualian untuk ini adalah dukun Sigi, *bayasa*, yang bertindak terutama di istana *magau* Sigi di Bora.⁷ *Bayasa* ini atau *balia* (*walia*),⁸ seperti misalnya Grubauer (1913, 570) menyebutnya, sebanding dengan *bissu*, yang laki-laki berpakaian dan berperilaku sebagian seperti perempuan yang merawat perhiasan dan melakukan ritual yang sesuai di beberapa istana pangeran di Sulawesi Selatan. (Chabot 1950, 154.)

Informasi mengenai pakaian dukun dan benda-benda yang digunakan oleh mereka selama bekerja didasarkan pada catatan etnografi dan koleksi museum yang tersedia. Masalah dengan koleksi museum adalah bahwa referensi katalog seringkali buruk dan tidak jelas. Karena itu saya mencoba untuk berhati-hati dan hanya memasukkan benda-benda museum dengan referensi yang jelas tentang perdukunan. Setelah memeriksa pakaian dukun di Sulawesi Tengah saya akan beralih ke peralatan ritual yang digunakan oleh dukun dalam beberapa deskripsi ritual.

Sangat sedikit yang diketahui tentang kostum dukun dari penutur Kaili. Catatan yang tersedia tidak jelas dan hanya sedikit pakaian yang dapat ditemukan di museum. Untungnya, ada catatan yang lebih rinci tentang kelompok To Pamona. Hampir setiap dukun Kaili mengenakan pakaian sehari-hari saat tidak bekerja dan tidak berbeda dengan warga desa lainnya. Hanya dukun cabang *monuntu Bada'* di Bada' dan dukun utama wanita di Napu yang selalu mengenakan kain kulit kayu putih. Di Bada' ada dua jenis perdukunan: *monuntu Bada'* dan

monuntu Lambu' (perdukunan Rampi); dukun jenis pertama selalu mengenakan *fuya* putih saat bekerja, yang terakhir pakaian sehari-hari (Kruyt 1938 II, 501).

Ketika dukun To Lore melakukan ritual mereka, mereka berpakaian serba putih, kecuali dukun Rampi dari Bada'. Di tempat lain, yaitu di antara To Kulawi dan Pipikoro, mereka mengenakan pakaian pesta yang biasa dan tudung khusus (*mua* atau *bobo*) di atas kepala mereka. Di Napu tudung ini dihiasi dengan pola udang laut (*pebungka*) dan tudung dukun utama dengan rombs (?). Dukun laki-laki menutupi



[Grubauer 1913: 531](#): Tudung Janda

⁷ Informasi tentang dukun Sigi ini sangat buruk dan tidak jelas apakah mereka ditemukan di luar wilayah Sigi. Namun, semua referensi yang tersedia berasal dari daerah Sigi atau daerah sekitarnya seperti Bora, Sidondo, Kalukubula. Menurut Adriani dan Kruyt (1898, 472) Sigi yang asli terdiri dari empat desa:

Bora, Sigi, Watunonju dan Oloboju; Sidondo, Sibowi, Sibalaya, Pakuli dan Bangga menjadi negara feodalnya.

⁸ Orang To Wana menyebut roh itu sebagai *walia* (Atkinson 1989, 349).

wajah mereka dengan rambut kepala panjang atau sarung pembawa. (Kruyt 1938 II, 523.) Saya belum menemukan tudung seperti itu di koleksi museum, meskipun Grubauer memang memperoleh dua tudung (MAE 2317-101 dan 102) dan satu kerah (MAE 2317-100) yang terbuat dari kain kulit kayu putih dari Bada'. Tetapi menurut keterangannya tudung itu dipakai oleh para janda (lihat gambar dalam Grubauer 1913, 531; 1923, Pl. 67 atas).

Meskipun Kruyt menulis bahwa dukun Kulawi dan Pipikoro mengenakan pakaian pesta yang biasa mereka pakai saat melakukan, ada koleksi museum beberapa blus kain katun dan kulit kayu yang mungkin pernah dipakai oleh dukun. Blus ini memiliki desain yang sama dengan blus dansa wanita di Kulawi: lengan pendek, ujung bawah lurus (Kuisma 1981, 35). Namun, mereka terbuat dari kain kulit kayu putih dan dihiasi dengan motif merah yang dicat, sedangkan blus pesta wanita biasanya terbuat dari kain kulit kayu berwarna atau, belakangan ini, dari kapas dan dihiasi dengan applique dan bordir (Kaudern 1921 II, 42). Di antara pola pada blus dukun yang terbuat dari kain kulit kayu adalah motif silang yang tidak biasa yang ujungnya berbentuk segitiga atau lingkaran tidak beraturan. Di Kulawi motif ini disebut *torona*, yang berarti gadis muda, tetapi menurut orang Kulawi tua itu digambarkan beberapa tumbuhan liar. Orang-orang tidak tahu lebih banyak tentang motif ini tetapi mungkin memiliki makna religius karena motif ini hanya muncul pada blus dukun yang dikenakan pada acara-acara ritual. (Kaudern 1921 II, 95.) Salah satu blus dukun katun (TM 91-7a) memiliki motif yang mirip dengan blus kain kulit kayu dalam koleksi Kaudern. Pola-pola ini, seperti blus seorang dukun yang terbuat dari kain kulit kayu di Rotterdam (MLV 25445), juga dapat diartikan sebagai motif bintang dan matahari.

Di antara para dukun To Kaili (termasuk

Sigi) biasanya mengenakan blus yang terbuat dari katun putih, kuning atau merah; atau terkadang dalam blus dari kain kulit kayu yang dicat dengan motif kuning dan merah. Sebelumnya ikat kepala terbuat dari kain kulit kayu: bagian tengahnya berwarna kuning.



Blus dukun terbuat dari kain kulit kayu.
[Rotterdam MLV 25445.](#)

Ujungnya berwarna merah, dan dihiasi dengan pinggiran. Peralatan dukun Kaili juga termasuk



Blus dukun terbuat dari kain katun. TM [91-7a](#)

kipas merah. Selain itu, dukun laki-laki mengikatkan hiasan tembaga berbentuk spiral di rambut mereka, seperti yang dilakukan para pengayau selama ekspedisi mereka. (Kruyt 1938 II, 524.)

Saudara Sarasin memberikan gambaran tentang ornamen kepala berbentuk spiral ini di desa Beka di Lembah Palu pada tahun 1902. Ornamen (*balalunki*) ini, menurut mereka

(1905 II, 69–70), digunakan oleh kedua pengayau di Kulawi dan dukun (*balian tampirang*) di Palu.

Di sebuah ruang terbuka tidak jauh dari sungai, Balia-Balia melakukan tarian untuk menyembuhkan orang sakit yang memanggilnya. Pasien duduk di atas tikar di bawah kanopi dengan beberapa orang di sekelilingnya. Di sekitar rombongan kecil ini beberapa dukun laki-laki dan beberapa dukun wanita melakukan tarian tersandung, di mana genderang dipukul dengan keras; tidak ada pola tarian yang sebenarnya terlihat, itu hanya berlari-lari, tanpa banyak putaran tubuh. Para dukun membawa pedang spiral yang ditekan ke sisi kiri kepala mereka, dengan ujungnya telanjang di depan dan ditahan di tempatnya oleh ikat kepala yang terbuat dari *fuya*, dari mana kuncung dipotong dan dilihat dengan bulu ayam jantan yang dihiasi dengan lobus berwarna cerah. Para dukun wanita muncul dengan mengenakan jaket *fuya* putih dan mengenakan ikat kepala di rambut mereka. (Sarasins 1905 II, 70.)

7.3.2. Pakaian Dukun Sigi

Grubauer menulis bahwa di Sidondo, Lembah Palu, ia menemukan keanehan yang menarik: dukun Kaili (*walia, balia*), yaitu dukun Sigi. Mereka termasuk dalam tiga kategori: dukun tertinggi disebut *ratu*, mereka yang termasuk *jinja* kelas dua (*jinja?*),⁹ dan kelompok ketiga *tambilangi* (*tampilangi*). Grubauer

menganggap dukun-dukun ini sebagai perempuan, tetapi semua sumber lain menyatakan bahwa mereka adalah laki-laki yang berpakaian dan berperilaku seperti perempuan (Sarasins 1905 II, 75), mungkin waria seperti *bissu* Bugis. Para dukun golongan pertama (*ratu*) mengenakan penutup kepala khas (*talimbuso*) menyerupai mitra uskup, baju blus yang terbuat dari kain kulit kayu putih dan berhias motif hitam (*baju sinjulo*), sarung halus (*sarung mbesa*) dan pisau (*katado*). Dukun kelas dua mengenakan cincin kepala merah atau lebih tepatnya ikat kepala yang dilengkapi dengan dua segitiga kuning dan dihiasi dengan jahitan dan tikus. Kostum mereka juga termasuk kain kulit kayu merah-kuning seperti ponco (*alua*) dan kain bahu (*slendang sinjulo*). Di tangan mereka ada seikat tanaman merah suci, mungkin cordyline, yang mereka gunakan untuk taburan. Para dukun *tambilangi*¹⁰ mengenakan di dahi mereka hiasan kepala kain kulit kayu panjang berwarna merah dan kuning yang mencapai ke belakang. (Grubauer 1913, 570–572.) Banyak dari barang-barang pakaian yang disebutkan oleh Grubauer ini berada di museum-museum di Cologne dan St. Petersburg, di mana benda-benda yang diperoleh Grubauer telah disimpan (Grubauer 1913, 571 dan 573 menunjukkan gambar benda-benda ini; lihat gambar 15). Perdukunan Sigi rupanya merupakan campuran dari fenomena *bissu* dan perdukunan tradisional Sulawesi Tengah.

Kostum lengkap dukun Sigi,¹¹ mungkin dukun utama, dikoleksi oleh G. W. Wigman, yang bertindak sebagai controleur di subdivisi

⁹ Kruyt menyebutkan (1938 III, 576) *jinja* atau roh *ginja* yang tidak dapat berbicara. Itulah sebabnya para dukun yang bekerja dengan roh-roh ini tidak berbicara tetapi hanya menari; roh udara biasa disebut *tambilangi*.

¹⁰ *Tampilangi* berarti makhluk halus yang biasa berperan sebagai asisten dukun.

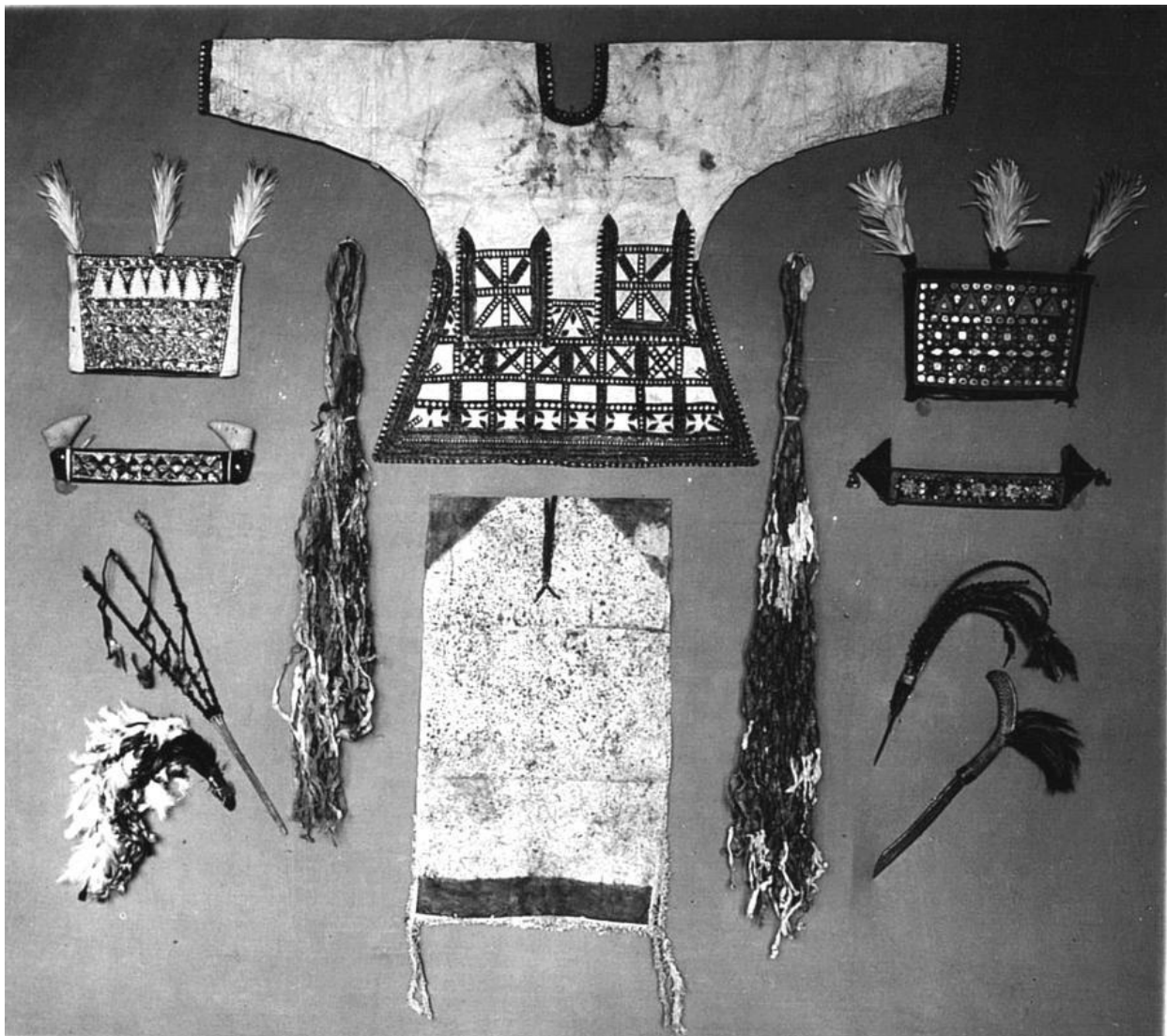
¹¹ Di Museum Negeri Sulawesi Tengah di Palu terdapat kostum lengkap dukun Bora yang meliputi blus yang mirip dengan RJM 29022, pakaian seperti ponco, hiasan kepala khas, lonceng dengan genta dan kalung unik yang terbuat dari kain kulit kayu putih dengan jumbai merah di ujungnya. Lihat juga *Daftar Benda-Benda Koleksi...* 1983, nos. 6-10.

Palu pada tahun 1916–1921. Pakaian ini, termasuk dua hiasan kepala (*talimpusu*) menyerupai mitra uskup (MLV [25432a-1](#), [25432a-2](#)), pakaian seperti ponco dari kain kulit kayu yang dicat (*iwo aluwa*, MLV 25432b), blus katun putih (*badu ntinoka*, MLV 25432c) dilengkapi dengan dua "sayap" dan dihiasi dengan applique, sarung tenun ikat (MLV 25432d) dan ikat pinggang (*pompove-tai*, MLV 25432e), sekarang berada di Museum voor Land- en Volkenkunde di Rotterdam.

Perbandingan kostum ini dengan pakaian

dukun Sigi lainnya di museum dan foto-foto yang tersedia (lihat gambar 14, 15 dan 16) menunjukkan pakaian ini cukup khas dari seorang dukun utama Sigi. Namun, ada beberapa variasi, meskipun pakaianya serupa.

Semua blus di wilayah Sigi memiliki desain yang hampir sama: keliman lurus (lebih pendek di belakang), lengan ketat dan bukaan persegi atau bundar untuk kepala; menempel di bagian belakang adalah dua potong kain katun atau kulit kayu sebagai "sayap". Meski modelnya mirip, bahan dan dekorasi blusnya beragam;



Gambar 15. Pakaian yang digunakan oleh dukun Sigi. Dikumpulkan oleh Grubauer 1911 dan disimpan di Cologne dan St. Petersburg. Sumber: Grubauer 1923, 72.



Gambar 16: Kepala dukun dari Bora. Bora sekitar tahun 1920. Foto oleh Rosenlund. SK, VKK 400:30.

blus bisa dibuat dari kain kulit kayu putih atau katun, dan bisa dihias dengan applique dari kain kulit kayu coklat tua atau dengan motif yang dicat. Blus MLV 25432c dan RJM 29022 adalah contoh tunik dukun berhias applique;

yang pertama terbuat dari kain katun putih dan yang terakhir dari kain kulit kayu putih. Mungkin blus dukun yang paling rumit adalah # SK [VK 5114:173](#), [5114:174](#) dari Bora, yang menurut informasi Rosenlund hanya digunakan

oleh kepala dukun (*bayasa*) di Bora pada pesta-pesta besar.

Hiasan kepala dukun Sigi sangat berbeda dengan dukun lain di Sulawesi Tengah. Grubauer membedakan tiga kategori dukun yang ditandai dengan hiasan kepala dan tutup kepala khusus yang serupa dengan semua ini dapat ditemukan di koleksi museum: "mitra uskup" dukun kelas satu yang disebut *talim pusu*, *talim buso*, *tali puhu*,¹² hiasan kepala dari jenis kedua, "tutup kepala bertanduk" tampaknya lebih jarang (MAE 2317:98) seperti hiasan kepala jenis ketiga yang terbuat dari seikat kain kulit kayu dan digunakan oleh dukun *tampilangi* (MAE 2317-95, RJM 29023). Semua hiasan kepala dukun di kelas satu terbuat dari kain katun merah dan kuning dan berbentuk persegi panjang yang sama. Mereka dihiasi dengan bordir dan applique dengan kain katun dan benang katun berbagai warna, tikus, potongan kecil cermin, potongan lembaran tembaga dan benang logam; melekat pada bagian atas sebagian besar hiasan kepala adalah bulu. Hiasan semua hiasan kepala pada prinsipnya serupa: di bagian atas ada deretan segitiga (*tumpal*), bagian tengah dan bawah dibagi oleh garis vertikal dan horizontal menjadi kotak, di dalamnya ada motif appliqué atau dijahit, seringkali bunga.

Jenis tutup kepala lainnya lebih sederhana: dukun kelas dua lebih mirip pita yang terbuat dari kain katun kuning dan merah dan dilengkapi dengan dua "tanduk".¹³ Ini memang memiliki bordir dan applique, tetapi kurang dari tipe pertama. Hiasan kepala dukun kelas tiga sangat mirip dengan dukun lain di antara penutur Kaili-Pamona, berupa beberapa helai kain kulit kayu dengan rumbai panjang di bagian belakang.

Tutup kepala 'mitra' dari dukun kelas satu memiliki desain yang sangat aneh sehingga mungkin memiliki semacam prototipe. Tidak ada informasi yang ditemukan untuk menunjukkan di mana, oleh siapa dan untuk berapa lama hiasan kepala ini diproduksi. Prototipe bahkan mungkin mitra uskup Spanyol dari abad ke-16, yang bisa mencapai daerah Kaili melalui Minahasa atau Gorontalo. Memang, penari istana Gorontalo memiliki hiasan kepala (misalnya MVB 374, RMV 776/14) yang menyerupai mitra uskup Spanyol dan juga hiasan kepala yang digunakan oleh dukun Sigi. Kostum yang berasal dari masa Spanyol sangat populer dan sangat dihormati di istana Sulawesi Tengah, Buton dan Ternate sampai abad ke-19 (Rosenberg 1878, 230). Saya belum menemukan catatan yang membuktikan bahwa *bissu* Sulawesi Selatan menggunakan hiasan kepala seperti itu.

Sedangkan hiasan pada tutup kepala ini menyerupai motif pada kain impor India dengan tumpal, bidang yang dipisahkan oleh garis vertikal dan horizontal serta pola bunga; jadi orang juga bisa berspekulasi bahwa motif dari kain impor disalin ke hiasan kepala ini dengan cara yang sama seperti disalin ke pakaian kain kulit kayu. Di Sigi, tempat dipakainya penutup kepala ini, pasti banyak sekali kain impor milik penguasa dan keluarga bangsawan lainnya. Para dukun di daerah Kaili juga menggunakan kain katun impor sebagai sarung dan untuk keperluan ritual, seperti untuk menutupi kepala para peserta pada acara-acara ritual. Kain SK [VK 5114:189](#), yang kemungkinan besar diperdagangkan dari India, menurut Rosenlund dulunya dimiliki oleh pangeran Sigi; pada tahun 1920-an jenis kain serupa digantung di Bora sehingga para dukun dapat melakukan tarian mereka di bawah mereka.

¹² Lihat MLV 25432a-1, MLV 25432a-2, SK [VK 5114:186](#), RJM 29025a, RJM 29024, MAE 2317:96, MAE 2317:97.

¹³ Bandingkan hiasan kepala ini dengan siriwatta bissu yang terbuat dari daun lontar kuning dan merah (Matthess 1872, 9, PI. II gbr. h).

7.3.3. Kostum Dukun Pamona

Di kalangan To Pamona dukun kuno serius mengenakan rok kain kulit kayu yang diwarnai cokelat dengan jus ula dan dihiasi bintik-bintik merah dan kuning yang dibuat dengan *kasemba* (pewarna anilin) dan temulawak. Jaket,¹⁴ biasanya juga dari kain kulit kayu, diisi dengan lipatan di samping satu sama lain dan diwarnai dengan dua bagian. Ikat kepala juga diwarnai setengah merah, setengah kuning. Seringkali garis-garis yang saling bersilangan digambar di jaket dengan pewarna hitam dan kuning.

Selain melafalkan litani mereka dan melakukan segala macam tindakan ritual pada pesta pentahbisan untuk anak perempuan, para dukun disibukkan pada pagi hari dengan membuatkan untuk para gadis benda-benda suci yang mereka gunakan sebagai dukun. Ini termasuk pengecatan jaket dan rok dari kain kulit kayu yang dikenakan gadis-gadis itu selama tindakan suci pada hari terakhir pesta. Biasanya gadis-gadis itu duduk di dekatnya untuk belajar seni lukis, yang merupakan tugas pendeta. Seorang gadis yang belum menjalani pentahbisan harus berhati-hati untuk tidak menyentuh benda-benda ritual dukun, karena jika dia melakukannya, dia akan jatuh sakit atau menderita penyakit kronis pada leher. Dan hanya gadis-gadis yang telah ditahbiskan yang bisa mengenakan pakaian kain kulit kayu yang dicat. (Adriani & Kruyt 1951 II, 87.)

Setelah makan pagi, sekitar tengah hari pada hari pertama pesta, semua gadis berkumpul di kuil atau pondok pesta. Di sini para dukun, di bawah kepemimpinan kepala

tadu, sibuk mendandani anak perempuan dan perempuan secara lengkap dengan *fuya* putih: rok (sarung), baju, dan ikat kepala. Baju itu bukanlah jaket berlengan yang dipakai sehari-hari, melainkan *ambulea* (Lage) atau *sandake* (Pebato, Onda'e), sebuah *fuya* bujur empat yang dibelah tengahnya dilubangi; kepala terjebak melalui lubang ini, sehingga satu setengah menutupi punggung, yang lain, dada. Di sekitar pinggang potongan pakaian ini diikatkan ke tubuh dengan pita. Semua pakaian dicat dengan gambar merah dan kuning dengan *alomi* dan *kuni* (curcuma).¹⁵ Jadi, ikat kepala juga setengah merah, setengah kuning; bahannya *inodo raula mate*, yaitu kain kulit kayu yang telah diolesi sari buah *ula* sedemikian rupa hingga menjadi lembut. Ikat kepala ini diberi nama *tali rakoyo*, karena menggantung dari tempurung kepala ke bawah leher dan dengan demikian dikenakan, seolah-olah, di bagian belakang (*rakoyo*). Semua pakaian ini dibuat dan dilukis oleh dukun dan beberapa wanita yang telah mempelajari seni ini. Orang-orang menjelaskan bahwa pakaian harus putih karena gadis-gadis ingin menunjukkan diri putih hati (*mabuya raya*), yaitu bersedia menjadi dukun.¹⁶ Suku To Wingke-mposo adalah pengecualian untuk ini: di sini pakaian *fuya* diwarnai seluruhnya kuning. Namun, niatnya sama, karena orang-orang membayangkan sinar matahari sebagai kuning dan putih, dan gadis-gadis yang akan disucikan naik ke arah sinar matahari. (Adriani dan Kruyt 1951 II, 91.)

¹⁴ Tidak ada blus atau rok seperti itu di koleksi museum.

¹⁵ Menurut Kruyt (1935b, 564) di seluruh Sulawesi Tengah kain kulit kayu yang digunakan pada pesta-pesta konsekrasi dicat kuning; demikian pula lingkungan ritual yang dibangun untuk berbagai ritus

dihiasi dengan tanaman kuning. Kuning mengacu pada kecerahan matahari dan dengan demikian ke Dunia Atas.

¹⁶ Ketika seorang wanita menjalani *pompakawurake* untuk kedua kalinya, dia tidak perlu lagi mengenakan pakaian putih.

Dengan semua kegiatan ini, sebagian besar pagi telah berlalu, dan matahari sudah berdiri tinggi di langit sebelum semua gadis siap untuk mengambil bagian dalam tindakan terakhir pesta itu. Gadis-gadis itu semua mengenakan pakaian putih mereka, dengan *pebanca ndompu* di kepala mereka, dan pada gilirannya diletakkan topi matahari (*tinii, sorue*),¹⁷ dan dengan seikat tanaman ajaib dan pisau yang dihiasi oleh dukun (yang beberapa daun aren telah ditambahkan) di tangan mereka. Pisau ini bernama *piso rai*. Pakaian dukun tidak sama di mana-mana. Terkadang mereka memakai rok kain

katun bermotif yang disebut *antilasa*. Seringkali mereka memiliki sarung *fuya* yang diolesi jus ula, yang diberi pewarna merah (*kasumba*), dan jaket *fuya* halus yang telah dibuat lembut (*ndaula mate*), berwarna merah. Kami juga melihat baju *tulle* (*badu rawa*). Tapi mereka selalu memiliki topi matahari di kepala, dihiasi dengan lonceng dan bunga *kandorua* merah. (Adriani & Kruyt 1951 II, 104–5.)

Pakaian seperti ponco dan hiasan kepala yang terbuat dari pita kain kulit kayu yang tampaknya merupakan pakaian paling penting dari



Gambar 17. Orang sakit yang dirawat oleh dukun Pamona di Pentana sekitar tahun 1930. Para dukun tersebut mengenakan penutup kepala dan pakaian seperti ponco yang terbuat dari kain kulit kayu. [KIT, VIDOC, Berkas 7/11, negatif 854/18.](#)

¹⁷ Lihat lebih lanjut tentang topi matahari di Kruyt 1934.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

dukun Pamona akan dibahas nanti dalam bab 7.3.4. dan 7.3.5.

Di seluruh wilayah Kaili-Pamona, para dukun biasa memakai banyak manik-manik dan lonceng dengan berbagai ukuran dan jenis saat melakukan ritual mereka.¹⁸ Di sekitar pinggang, bahu atau di atas jaket digantung untaian manik-manik. Selain itu untaian manik-manik sering digunakan sebagai objek ritual oleh dukun. Ujung untaian manik-manik ini sering dihias dengan lonceng jingle tembaga kecil (*ginggiri*), atau dukun memiliki seikat lonceng-lonceng kecil yang tergantung di ikat pinggangnya. Menurut Kaudern (1927, 84) dukun (*tobalia*) membunyikan lonceng dengan memegangnya di atas kepala orang yang akan disembuhkan untuk memanggil roh-roh. Lonceng yang diikatkan di leher atau pergelangan tangan anak kecil dipercaya dapat melindungi si pembawa. Di beberapa tempat di bagian timur negara orang mengklaim bahwa lonceng ini adalah ayam dari roh *wurake*. Ornamen lain, piringan tembaga yang disebut *mpilo-mpilo* atau *pimpilo*,¹⁹ dipasang di bawah kerah besar yang dikenakan dukun di jaketnya. (Adriani dan Kruyt 1951 II, 118.)

Kruyt menyebutkan (1938 II, 524) bahwa ia melihat di Besoa kerah manik-manik lebar yang mirip dengan yang digambarkan dalam buku Saudara Sarasin (1905 II, pelat II) yang selanjutnya seperti yang dikumpulkan oleh Saudara Sarasin di Kulawi (MVB 709; gambar 91). Mereka tampaknya dikenal di mana-mana di antara penutur Kaili, meskipun sebagian besar spesimen berasal dari Kulawi dan digunakan pada beberapa kesempatan: selain dukun (gambar 20) oleh orang-orang bangsawan se-



Gambar 18. Tina Neo, seorang dukun Kulawi mengenakan ikat kepala dari kain kulit kayu yang dicat. Lukisan oleh Kaudern, Kulawi, 1918. Kaudern 1944, plat LVII.

perti Madika Tomelatoinda dari Kulawi (Sarasin 1905 II, Pl. II lihat gambar 3), oleh sepasang pengantin dari Kulawi (foto SK VKK 400:14; lihat gambar 13) dan oleh seorang wanita yang menghadiri pemakaman di Kulawi (foto SK VKK 400:24, 23; lihat gambar 26). Kerah manik-manik ini tampaknya menjadi barang berharga keluarga yang dikenakan pada acara-acara khusus dan benda-benda ritual yang dikenakan oleh dukun saat berakting.

Selain lonceng dan untaian manik-manik, setiap dukun Kaili memiliki lonceng dengan genta. Lonceng-lonceng ini digantungkan pada tali yang melingkari pinggang pria, atau di pedang sehingga akan berdentang saat berlari;

patung kecil dari kayu atau tembaga yang digunakan untuk menghilangkan penyakit; orang mengatakan bahwa mereka mewakili penyakit yang harus dihilangkan.

¹⁸ Misalnya, untaian manik-manik no. GEM 26.9.218, [26.9.225](#), [51.23.1579](#), 26.9.473, [51.23.1576](#), [51.23.1577](#).

¹⁹ Tidak ada piringan tembaga seperti itu di museum. *Mpilo-mpilo* juga merupakan sebutan untuk patung-

itu juga sangat diperlukan bagi dukun selama sesi karena deringnya memikat jiwa pasien yang terpisah. (Kaudern 1927, 74; Kruyt 1938 II, 525.) Saya tidak akan membahas semua lonceng logam yang ditemukan di museum dan hanya akan menyebutkan beberapa contoh saja. Para dukun *bayasa* dari Bora mengikatkan lonceng ke pinggang atau pinggul selama tarian mereka, seperti dua pasang lonceng kuningan dengan genta dalam koleksi Rosenlund (SK VK [5114:15](#), [16](#), [17](#), [18](#)). Mereka diikat satu sama lain dengan sepotong kain kulit putih; ujung pita yang lain dicat ungu. Baik dukun dan pengayau menggunakan lonceng yang sama saat beraksi.²⁰ Sementara lonceng kecil yang gemerincing tampaknya telah digunakan untuk memikat roh-roh, lonceng yang lebih besar dengan genta ini dikatakan untuk mengusir roh-roh jahat (SK [VK 5002: 190](#), [191](#)).

7.3.4. Hiasan Kepala Dukun

Pakaian yang paling mencolok mengidentifikasi dukun Sulawesi Tengah adalah hiasan kepala yang terbuat dari kain kulit kayu putih. Di Kulawi, Lindu dan di antara beberapa kelompok Pipikoro seorang dukun mengenakan ikat kepala khusus yang disebut *tali batanda* atau *tali potaya* di Kulawi, *tali kabirei* di Lindu, dan *tali ntiyinu* di Tobaku. Ikat kepala ini biasanya berwarna kuning dan dihiasi dengan cat merah di bagian dahi, terkadang dengan warna yang lebih banyak. (Kruyt 1938 II, 523.) Kaudern melukis gambar dukun To Kulawi Tina Neo mengenakan ikat kepala jenis ini; ada juga foto dari Kulawi yang diambil sekitar tahun 1918–20 yang memperlihatkan dua dukun tua mengenakan ikat kepala khusus ini. (Kaudern 1921 I, 240; gambar 97; lihat gambar 18). Beberapa pita ini dapat ditemukan

di museum (GEM [51.23.860](#), [51.23.861](#), SK VK [5002:123](#), [124](#) dan TM [91–7b](#), yang sedikit berbeda, dengan lubang di tengahnya). Selanjutnya ada hiasan kepala yang sedikit berbeda seperti pita lebar tanpa pinggiran dari Bada' (RJM 27932) dan pita serupa dengan pinggiran dari Lampu (RJM 27933). Meskipun demikian, sulit untuk menentukan apakah pita semacam itu hanya dikenakan oleh dukun karena cukup umum dipakai oleh semua pria dan wanita pada acara-acara ritual.

Di antara To Pamona, hari terakhir pesta pentahbisan dukun sangat sibuk. Tumpukan potongan kain kulit kayu berwarna dibawa ke gedung pesta. Dari situ para gadis membuat sendiri sebuah ornamen yang disebut *pebanca ndompu*, "yang menyerupai perbungaan *rompu* (semacam palem liar)". *Pebanca ndompu* adalah seikat pita fuya berwarna yang dipilin di tengah seperti tali; dan melingkarkan di kepala gadis itu sehingga ujungnya yang longgar menjuntai ke belakang seperti jumbai, menyerupai rambut kepala yang tergerai. Kadang-kadang hanya ujung sehelai kain kulit kayu yang dipotong menjadi pinggiran. Melalui ornamen ini para gadis diangkat menjadi dukun, karena *pebanca ndompu* merupakan bagian dari peralatan dukun dalam menjalankan fungsinya. Orang To Pebato kadang juga menyebut hiasan kepala ini *tali ndakoyo*, "ikat kepala yang dikenakan di punggung seperti keranjang", dengan tali di atas dahi. Hiasan kepala ini disebut juga *pesese*, *penesése*, *pinese* dalam bahasa Onda'e. (Adriani & Kruyt 1901, 151–; 1950 I, 102; 1951 II, 102-103; Kaudern 1921 II, 200.)

Hiasan kepala yang terbuat dari ikat kain kulit kayu ini merupakan peralatan seorang dukun yang berlatih dan melalui itu para gadis dipromosikan menjadi dukun pada pesta pen-

²⁰ Lihat, misalnya, juga SK VK [5114:13](#), RJM 27916 dan RJM 28104, yang digunakan oleh para pejuang,

dan [MLV 25424](#), yang mungkin dikenakan oleh seorang dukun.

tahbisan. (Adriani & Kruyt 1901, 151–; 1950 I, 102–; Kruyt 1935b, 565-66.) Kruyt (1935b, 566) menyarankan bahwa hiasan kepala ini mungkin mewakili radiasi kekuatan hidup yang dibawa oleh dukun dengan rambutnya dari langit. Selanjutnya, itu digunakan oleh para pria di pesta kuil setelah ekspedisi penayauan yang menang dan akibatnya bungkusan tulang menghiasi pada pesta kematian besar dengan hiasan kepala ini. Pengumpul tulang juga mengenakan *pebanca ndompu* di kepala saat bekerja. Menurut Adriani dan Kruyt (1951 II, 535) seikat potongan kain kulit kayu ini melambangkan hiasan kepala almarhum. Kaudern memperoleh tujuh ornamen kepala (*penesése*) di Taripa, Onda'e.²¹ Dilihat dari kartu indeks museum, pita-pita ini digunakan untuk mengikat ornamen berbentuk spiral (*sanggori*) pada topeng kematian dari paket tulang.

Pada pesta kuil sehubungan dengan pengayauan, perwakilan dari setiap keluarga memiliki seikat *fuya* berwarna di sekitar kepala ketika dia mendekati makhluk transenden dengan doa. Potongan hiasan kepala ini begitu panjang sehingga menggantung di bagian belakang hampir ke lantai. Segera setelah penumbuk²² turun, anggota keluarga yang duduk-duduk meletakkan tangan mereka di ujung bawahnya, atau mereka berpegangan pada potongan kain kulit kayu yang tergantung di kepala, untuk mengambil bagian dalam doa. (Adriani & Kruyt 1950 I, 363). Pada kesempatan ini potongan kain kulit kayu tampaknya menghubungkan orang-orang dengan makhluk tak kasat mata dan mentransfer pesan doa ke Dunia Atas. Seorang gadis juga diangkat menjadi dukun melalui hiasan kepala *pebanca ndompu*, dan orang yang telah meninggal dapat

diangkat menjadi leluhur.

7.3.5. Pakaian Seperti Ponco

Baik Adriani maupun Kruyt dan Kaudern sepakat bahwa pakaian asli yang digunakan untuk menutupi tubuh bagian atas di Sulawesi Tengah kemungkinan adalah ponco atau pakaian seperti rompi yang terbuat dari kain kulit kayu.²³ Pakaian ini masih digunakan pada acara-acara seremonial, seperti pesta pentahbisan dukun dan pesta pengayauan di akhir abad ke-19. Menurut Adriani dan Kruyt (1901, 151–; 1912 II, 223; 1951 III, 277) ada dua jenis pakaian mirip ponco yang terdiri dari selebar kain kulit kayu tipis berbentuk persegi panjang dengan bukaan untuk kepala di tengahnya. Pertama, *ambulea*, "yang dikenakan di bahu" hanya dikenakan oleh wanita dan tidak dihias. Itu dikenakan di atas tubuh telanjang, membiarkan lengan dan sisi tubuh terbuka. *Ambulea* itu sangat panjang hingga mencapai lutut. Kedua, *abe* yang dikenakan baik oleh wanita maupun pria di atas pakaian biasa mereka memiliki desain yang sama tetapi lebih sempit. Jenis pakaian yang terakhir ini sering dihiasi dengan lukisan.

Jika Adriani dan Kruyt membedakan *abe* dan *ambulea* dengan benar, semua pakaian Pamona di museum harus diklasifikasikan sebagai *abe*. Hal ini sesuai dengan informasi yang diberikan oleh Kaudern bahwa pakaian ini disebut dalam Taripa *abe*. Namun, *ambulea* dimaksudkan khusus untuk perhiasan gadis-gadis yang ditahbiskan pada pesta pentahbisan. Pakaian ini kemudian dicat merah dan kuning. Demikian pula, dukun perempuan dari Pentana (To Pamona) mengenakan *ambulea* yang dihias dengan jelas dengan lukisan menurut foto yang

²¹ Nomor [26.9.221](#), [26.9.222](#), [26.9.468](#), 26.9.967, [51.23.1570](#), [51.23.1571](#) dan [51.23.1574](#).

²² Ini adalah tongkat kayu hitam yang hanya digunakan pada pesta kuil.

²³ Pakaian seperti ponco biasanya dipakai oleh orang-orang di Asia Tenggara dan Oseania; lihat penelitian Ihle (1939), yang juga mencakup informasi tentang pakaian mirip ponco di Sulawesi.

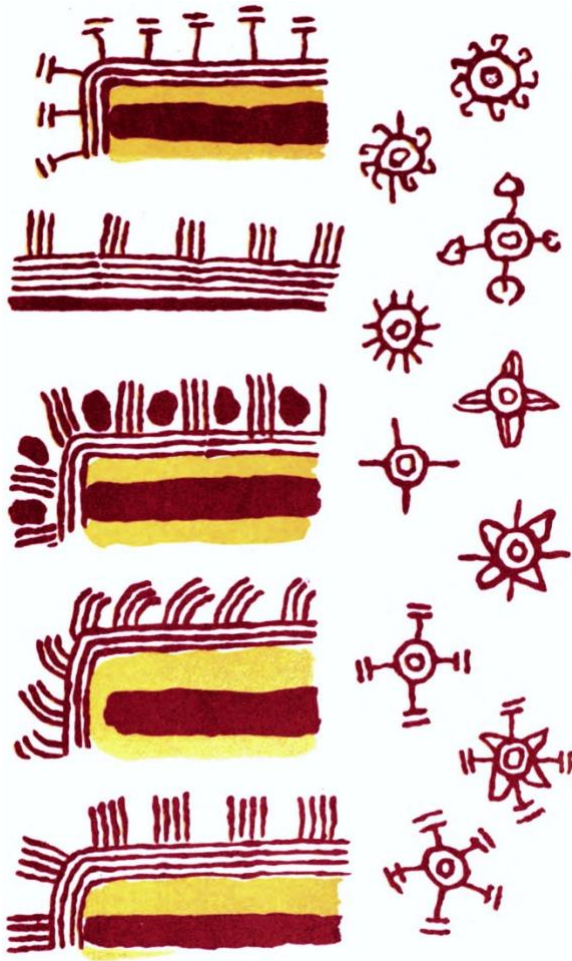
diambil sekitar tahun 1930 (lihat gambar 17). Mungkin tidak perlu mengklasifikasikan pakaian-pakaian ini dalam kelompok-kelompok yang terpisah karena mereka terlihat sangat mirip dan penggunaannya tidak jauh berbeda. Selain itu, informasi yang diberikan oleh penulis tidak akurat.

Di antara To Onda'e dan To Pebato, *ambulea* disebut *sandake*; di antara To Pue-mburake disebut *sindake* (Adriani & Kruyt 1951 III, 277). Kaudern (1921 II, 44-45) menyebut semua pakaian seperti itu *abe*. Nama *ambulea* tampaknya digunakan oleh To Lage khususnya.

Rosenlund menyebut pakaian seperti ponco yang digunakan oleh dukun di Bora (To Kaili) *alua*; To Lore – setidaknya To Bada' – juga mengetahui istilah ini (Kruyt 1938 II, 510). To Lore juga memiliki pakaian yang disebut *kulambe* yang juga merupakan potongan kain kulit kayu berbentuk bujur sangkar dengan lubang di kepala dan dikenakan di atas pakaian lain pada beberapa kesempatan tertentu, seperti ketika mengunjungi rumah duka. Siapa pun yang tidak memiliki itu sepotong kain kulit kayu untuk membuatnya dengan cepat mengikatkan potongan-potongan kain kulit kayu di

Tabel 3. Pakaian mirip ponco dari Sulawesi Tengah di museum

MUSEUM	NOMOR	PENGUMPUL	TEMPAT	WAKTU
Helsinki	VK 5114:175	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:176	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:179	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:180	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:181	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:182	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:183	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:184	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Helsinki	VK 5114:185	Rosenlund	Bora, To Kaili	1922–28
Gothenburg	26.9.215	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	26.9.452	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	26.9.472	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1551	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1552	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1553	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1554	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1555	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1556	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1557	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1558	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Gothenburg	51.23.1559	Kaudern	Taripa, To Onda'e	1919
Leiden	43:79	Rosenberg	Poso	-1864
Leiden	1759/47	?	To Pebato	-1911
Leiden	1759/48	?	To Pebato	-1911
Leiden	1759/49	?	To Onda'e	-1911
Dresden	17987	?	To Lage	?
Frankfurt	NS29691	Speyer?	Poso?	?
Cologne	29021	Grubauer	Sidondo, To Kaili	1911
Rotterdam	25432b	Wigman	Sigi	1916-21



Gambar 19. Desain pada blus kain kulit kayu dukun Kulawi pada PERMATA 51.23.893. Kaudern 1944 Plat XLIX.

lehernya. Pada pentahbisan tempat tinggal baru, enam orang yang mengenakan *kulambe* menghabiskan beberapa hari di bagian rumah yang tertutup rapat. Ini memiliki bentuk lonjong yang sama dengan kulit kerbau (*humba*) yang dilihat Kruyt di kuil desa Lamba di Napu. *Humba* adalah potongan kulit kerbau yang berbentuk bujur dengan lubang untuk kepalanya; dengan pakaian ini seorang dukun menghiasi dirinya pada pesta penyembuhan di kuil ketika seorang pemimpin terkemuka sakit di Napu. (Kruyt 1908, 1298–9; 1938 II, 246–7.)

Saya telah menemukan 29 pakaian seperti itu di museum yang kemungkinan besar berasal

dari penutur Kaili-Pamona; selain mereka ada beberapa pakaian (MU [54387](#), [54388](#), [54389](#), [54390](#)) dengan informasi yang tidak jelas tentang asalnya seperti Minahasa?, Toraja?. Memang, pakaian jenis ini juga digunakan di daerah lain di Sulawesi, setidaknya oleh suku To Mori (TM 495-89, 90, 91). Suku To Mori menyebutnya *abe* dan, menurut Ritzema, digunakan oleh pria di pesta kuil.

Seperti yang ditunjukkan tabel 3, 18 dari pakaian ini dikumpulkan di antara kelompok To Pamona, sebagian besar dari To Onda'e. Satu-satunya pakaian yang ditemukan di luar wilayah To Pamona adalah sembilan *alua* yang diperoleh Edward Rosenlund di Bora, satu oleh Grubauer di Sidondo dan satu oleh Wigman di Sigi. Meskipun spesimen museum yang berasal dari daerah Pipikoro dan Lore tidak ada, pakaian mirip ponco setidaknya dikenal di Bada', di mana dukun *monuntu Lampu'* berpakaian untuk upacara pentahbisan di sebuah *alua*, seperti yang disebut dalam Bada'. *Alua* adalah selembar kain kulit kayu putih berbentuk persegi panjang, di tengahnya ada lubang bundar. Sudut-sudut *alua* dicat kuning dengan temulawak sehingga menyerupai yang digunakan di Sigi. Setelah pesta, *alua-alua* diawetkan oleh pemiliknya di rumah mereka. (Kruyt 1938 II, 510). Sebagian besar pakaian yang tersedia dihiasi dengan lukisan: garis horizontal membagi ruang menjadi beberapa bagian, yang dihiasi dengan garis zig-zag dan motif geometris lainnya, kadang-kadang juga bermotif bunga, bintang dan matahari. Pengecualian adalah GEM [51.23.1551](#), yang dihias dengan mewah dengan gambar figuratif seperti kerbau, manusia, dan tumbuhan. Pola dan gaya dekorasi yang ditemukan dalam pakaian seperti ponco ini juga merupakan ciri khas dari pakaian kain kulit kayu lainnya. Sumber tidak mengungkapkan apakah ada makna religius atau kosmologis

yang melekat pada motif-motif ini.²⁴

Pilihan paling representatif dari pakaian ini diperoleh oleh Walter Kaudern selama kunjungannya ke Onda'e pada tahun 1919. Barang-barang dari kain kulit kayu ini telah bertahan di antara To Onda'e untuk waktu yang sangat lama; memang Kaudern menggambarkan To Onda'e sebagai kelompok To Pamona yang paling konservatif pada saat perjalanannya ke sana. Menurut Kaudern (1921 II, 44–5) *abe* digunakan pada pesta kematian untuk menyelubungi tulang orang yang meninggal dan juga dikenakan oleh anak laki-laki ketika mereka diinisiasi sebagai laki-laki dan prajurit di kuil. Namun pakaian yang digunakan oleh para inisiat lebih sederhana dan hanya dihiasi dengan warna merah dan kuning. Kaudern mungkin di sini mengacu pada pesta kuil atau upacara lainnya karena pria To Pamona tidak memiliki upacara inisiasi yang sebanding dengan yang dilakukan oleh gadis-gadis.

Baik *abe* maupun *ambulea* hanya dikenakan pada acara-acara ritual dan seremonial, meskipun ada anggapan bahwa jenis pakaian ini mungkin telah digunakan sebelumnya sebagai pakaian sehari-hari.²⁵ Selama pesta di kuil setelah ekspedisi pengayauan yang sukses yang disebut *moncoyo* atau *mompeleleka*, banyak pria dan wanita menutupi bagian atas tubuh mereka dengan *abe*. Selain itu banyak juga yang memiliki ikat pinggang dari kain kulit kayu yang dicat (*saludende*) tergantung sekeliling tubuh mereka. (Adriani & Kruyt 1950 I, 359.) Menurut Adriani dan Kruyt (1901, 151–) *abe* hanya dikenakan sehubungan dengan pesta di kuil atau di pondok pesta sementara.

Baik *abe* maupun *ambulea* dikenakan oleh

orang sakit selama ritual penyembuhan. Menurut Kaudern, tulang-tulang almarhum dibalut *abe* selama pesta kematian besar di Onda'e. Penulis lain tidak menyebutkan penggunaan seperti itu, dan Adriani dan Kruyt hanya mencatat bahwa tulang orang yang meninggal dibalut dengan pakaian yang bagus. Kaudern juga menyebutkan bahwa anak laki-laki itu mengenakan *abe* selama upacara inisiasi mereka; namun, anak laki-laki tidak memiliki ritual inisiasi khusus di antara To Pamona tetapi anak perempuan dipromosikan menjadi dukun. Kaudern mungkin merujuk pada pesta pengayauan yang disejajarkan oleh Downs (1956) dengan pesta pentahbisan gadis itu.

7.3.6. Peran Pakaian Dukun

Singkatnya, pakaian dukun di Sulawesi Tengah tidak terlalu rumit tetapi terdiri dari beberapa pakaian, yang paling umum adalah hiasan kepala dan pakaian seperti ponco. Pakaian yang paling rumit dikenakan oleh para dukun Sigi. Pakaian yang terbuat dari kain kulit kayu dipukuli dan dihias oleh para dukun itu sendiri; seni melukis artikel kain kulit kayu tampaknya menjadi tugas dukun khusus. Pakaian tampaknya erat kaitannya dengan peran dukun sebagai tabib dan ahli agama; mereka tidak begitu banyak hak prerogatif kekuasaan atau status, atau terutama benda-benda berharga sebanding dengan barang-barang berharga keluarga. Pengecualian adalah kerah manik-manik yang dikenakan oleh dukun tetapi juga oleh orang lain dan dianggap sebagai barang-barang keluarga yang berharga, dan tentu saja

²⁴ Dari apa yang telah dikatakan tentang arti dari desain *siga*, sangat mungkin bahwa kemunculan pola ponco upacara juga melambangkan hubungan antara objek yang bersangkutan, kompleks pengayauan, dan lingkup dunia atas." (Kooijman 1963, 28-29.)

²⁵ Kaudern merujuk pada beberapa pakaian kain kulit kayu dari Minahasa yang dilihatnya di museum di Weltevreden, Jawa. Mungkin maksudnya Museum Nasional di Jakarta (1921 II, 44-45).

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

hiasan kepala berbentuk spiral (*sanggori*) yang dikenakan oleh pengayau dan beberapa dukun.

Asal muasal pakaian dukun, rok dan hiasan kepala *pebanca ndompu*, digambarkan dalam cerita tentang Lebonjoo, dukun pertama. Saat pesta tahbisan *pomparilangka*, ketika tiba saatnya Lebonjoo pergi ke air untuk memberkati para wanita dan gadis, dia tidak mengenakan rok, karena dia telah melakukan pekerjaannya telanjang dan duduk. Lebonjoo hampir menangis karena malu. Kemudian tiba-tiba orang-orang mendengar di udara dan di tanah suara gendang biasa dan gendang panjang. Suara itu semakin dekat, tetapi karena orang-orang mengatakan sesuatu tentangnya, suara itu menjauh lagi ke udara dan ke tanah. Lalu tiba-tiba jatuh di lantai rumahnya sebuah rok (sarung) tanpa jahitan, terlipat rapi, bersama dengan sehelai kain kulit kayu dan sebuah *pebanca ndompu* (hiasan para dukun). Sarung itu diberi nama *Ranondo-lipu*, "pelindung desa". Lebonjoo mengenakan pakaian ini dan kemudian pergi ke air.

Di Saemba orang mengatakan bahwa Lebonjoo meminta rok dengan kata-kata berikut (Adriani & Kruyt 1951 II, 83–84):

*Sawuku Ranondo lipu,
sawu endo-endo nceko*

Sarung Pelindung Desaku,
sarung yang mengingatkan alamat.

*sawu gundu mpombayole,
sawu mpantuduka kowa*

rok guntur tidur,
sarung yang memberimu perban
(yang memungkinkan Anda membungkus diri
Anda di dalamnya)

palintomu togumora.

dengan mana Anda pergi untuk bertemu
dengan para pengayau

*Sawu mpinenggali-nggali,
pinenggali-nggali bandi.*

Sarung tekstur sangat halus,
tekstur kapas yang luar biasa.

*Sawu malaro sangkani,
nagunggi nto Badaragi,*

Sarung yang seluruhnya berwarna merah,
yang (saat berlari) dibuat mengaum oleh To
Bada',

nagunggi nto ngGasolora.

dibuat mengaum oleh orang-orang barat.

Setelah pembacaan ayat-ayat ini, rok yang terlipat rapi jatuh ke pangkuan Lobonjoo; itu indah dalam desain dan warna tanpa jahitan. Sementara Lebonjoo mengenakan rok, dia membaca:

Ndatumonggi randa ncawu,

Bagian dalam rok berkibar (selama dibuka
untuk dipakai),

*ndamuncubaka ri lengka,
liu lama ri sowana,
da ntulamba lai dasa.
Rundu ntaponampe-nampe.*

itu terangkat ke nafas,
dengan mulus ia berayun ke kanan,
dan kemudian berbaring di lantai.
Saat dipakai, kita ikat jadi satu... dst.

Paralelisme antara perdukunan dan pengayauan jelas ditegaskan oleh pakaian dan benda-benda ritual yang digunakan oleh dukun dan pengayau, seperti hiasan kepala dari kain kulit kayu (*pebanca ndompu*) dan pakaian seperti ponco yang dikenakan oleh para pria di pesta pengayauan setelah ekspedisi yang menang ketika para dewa dan roh dipanggil seperti dukun yang bertindak. Selain itu, baik dukun maupun prajurit menggantungkan lonceng perunggu serupa di pinggang mereka, dan beberapa dukun Kaili mengenakan hiasan kepala berbentuk spiral dari kuningan yang merupakan simbol pengayau. Demikian pula tulang-tulang leluhur laki-laki dihias dengan tanda-tanda pengayau, yaitu hiasan kepala *pebanca ndompu* dan hiasan spiral. "Senjata" dukun, cabang cordyline, disejajarkan dengan objek ritual paling penting dari pengayau, yaitu cabang aren yang disebut *towugi* oleh To Pamona.

Analogi peran perempuan sebagai dukun dan laki-laki sebagai pengayau terkuak dengan apik terkait dengan pesta panen ketika To Pamona mendirikan dua batang pohon pisang dengan jarak 3-4 meter dan menghiasinya dengan berbagai benda. Tiang-tiang itu disebut *ambarale*²⁶ atau *toko sora*, "tiang yang dihias", *toko mpayope*, "tiang keturunan" (Adriani & Kruyt 1951 III, 132–135):

Di atas tiang, dalam bentuk salib, dipasang sepasang kayu salib, di mana segala macam benda digantung: di satu pohon gadis-gadis menggantung tikar tidur buatan sendiri,

keranjang sirih, tas sirih, tikar hujan, kain kulit kepala dan kain penutup bahu untuk laki-laki; di sisi lain laki-laki memberikan tempat untuk hadiah mereka kepada gadis-gadis: potongan kain katun untuk jaket, rok (*lipa*),²⁷ manik-manik besar, ikat pinggang (*sulape*).²⁸ Selain itu kotak sirih diisi oleh para pria yang digantung di sana.²⁹ Terakhir, kedua tiang dihias dengan pakaian sakti (*ayapa lamo*):³⁰ tiang yang satu dengan pakaian yang dikenakan para wanita pada berbagai upacara ketika tampil sebagai dukun dan pemimpin di lapangan; tiang lainnya dihiasi dengan pakaian suci yang dikenakan para pria di pesta-pesta kuil. Selain itu, mereka mencoba memberi lebih banyak kilau pada tiang dengan menggantung cermin kecil, potongan pelat tembaga, dan barang-barang kecil yang berkilauan. Selama pendirian tiang, orang mencoba untuk menangkal banyak kemungkinan hasil yang berbahaya dengan nyanyian ini:

*Banya da botoki pae,
mangawangu ambarale.
Pawanguku ambarale,
da napeou mburake.*

Bukan untuk bersaing dengan padi,
bahwa kita mendirikan *ambarale*.
Bahwa saya mendirikan *ambarale*,
adalah untuk memberikan perlindungan
bagi roh-roh *wurake*.

²⁶ *Ambarale* mungkin adalah nama untuk dua rumah kecil di mana awalnya hadiah diletakkan, kemudian digantikan oleh dua tiang; dalam puisi disebut *wunja*, nama tiang panen di antara penutur Kaili (Adriani 1928, 13; Adriani & Kruyt 1951 III, 132).

²⁷ *Lipa* adalah sarung tenun yang dibuat oleh orang Bugis atau menurut model Bugis; *lipa* beraneka ragam

disebut *saulu*, *lipa pandala* berwarna merah (Adriani 1928, 384).

²⁸ *Sulape* adalah ikat pinggang dari kain tenun atau logam, barang impor (Adriani 1928, 737).

²⁹ Adriani dan Kruyt menyebutkan (1951 III, 133) bahwa di Pebato mereka melihat tergantung di tiang buaian dengan mentimun di dalamnya sebagai "anak".

³⁰ *Ayapa lamo* dibahas dalam bab 5.3.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

Komentar

Perhatikan bahwa perempuan menyajikan barang-barang buatan sendiri yang mereka hasilkan sendiri sementara laki-laki menawarkan barang-barang yang telah mereka perdagangkan di luar komunitas.

Ketika tiang berdiri tegak, maka *sowala* (anak laki-laki dan perempuan yang telah mengambil bagian dalam *molinga*)³¹ datang untuk duduk di sekitar mereka, sementara penduduk desa lainnya mengerumuni mereka dalam lingkaran besar. Sekarang obyek-obyek pada tiang-tiang tersebut dilafalkan dalam bait-bait, pertama-tama kain suci (*ayapa lamo*), dengan cara ini:

Para wanita bertanya:

*Da kupeoasi, aka,
ince'e ara nunjaa?
Da kupeoasi ndona,
ince'e njaa to'on ya?*

Izinkan saya untuk bertanya, saudara, apa ini benar-benar mungkin?
Saya minta informasi kepada Anda, laki-laki, memang apa ini?

Untuk ini para pria menjawab:

*Nakanoto ndaya, ndida,
sinde pai panjaira.*³²

Agar kamu yakin, hai wanita, ini adalah kain *sinde* dan *panjaira*.

*Nakanoto ndaya ndona,
sinde ayapa lamo.*

Agar para pria juga mengetahuinya,

ini adalah kain dari pakaian yang disucikan.

Sekarang sesuatu juga dikatakan tentang hadiah: Para wanita bertanya lagi:

*Da kupeoasi, ralu,
nja ince'e njau?*

Izinkan saya untuk bertanya, teman, apa itu disana?

Kemudian para pria menjawab:

*Se'e anu ri mangkana,
tanda mata ri sowala.*

Apa yang Anda lihat di sana di sisi kanan, adalah kenangan para gadis.

Wanita:

*Ane tanda mata, ndona,
se'e boru da totonya.
Ane tanda mata nabi,
se'e totonya nu ali.*

Kalau pengingatan laki-laki, di sini adalah tikar hujan sebagai hadiah sebagai balasannya.
Dan kalau pengingatan nabi, Saya menempatkan tikar ini di seberangnya.

Sebelum tiang dibongkar dan hadiah dibagikan, pria dan wanita, masing-masing melalui suara salah satu dari mereka, melafalkan perbuatan terkenal yang telah mereka lakukan. Seorang pria pergi untuk berdiri di dekat tiang para pria; dia berjalan mengelilingi tiang tujuh

³¹ *Molinga* adalah bagian dari pesta panen yang melambangkan pernikahan improvisasi antara anak laki-laki dan perempuan (lihat Adriani & Kruyt 1951 III, 131–).

³² *Sinde* adalah kain India, mungkin tiruan awal kain *patola* yang diimpor ke Sulawesi Tengah (lihat bab 5.1.1). Saya belum menemukan informasi tentang kain *panjaira*.



Gambar 20. Manik-manik dianggap sebagai benda kuat yang dapat mempengaruhi jiwa manusia. Seorang dukun mengenakan kerah manik-manik dan untaian manik-manik. Sulawesi Tengah Bagian Barat sekitar tahun 1936. [KIT, VIDOC, File 49/1.](#)

kali, di mana, setelah setiap sirkuit, dia pergi untuk duduk berjengkok dan menyanyikan sebuah bait. Setelah dia, seorang wanita melakukan hal yang sama di sekitar tiang wanita: dia menyanyikan perjalanan surgawinya kepada para dewa, perjalanannya melalui lautan surgawi, di mana bulan sabit berfungsi sebagai perahu surgawinya. Dalam bait terakhir, pria dan

wanita sama-sama menghilangkan bahaya yang mungkin ditimbulkan oleh penampilan mereka.

Makna umum dari ritus ini ternyata untuk meningkatkan kesuburan dan menjamin kesuburan sawah juga di masa depan, tetapi pada saat yang sama jelas menunjukkan peran laki-laki dan perempuan yang berbeda tetapi saling melengkapi dalam masyarakat mereka dalam hal kesejahteraan rakyat. Perempuan bertindak sebagai dukun dan petani dan tugas laki-laki adalah berperang melawan musuh seperti yang dilakukan nenek moyang mereka. Perbedaan ini tidak begitu jelas di antara penutur Kaili seperti di antara To Pamona, di mana laki-laki lebih sering bertindak sebagai dukun dan upacara dukun mencakup fitur-fitur yang menyerupai pesta pengayau di antara To Pamona. Namun peran dukun ternyata juga dianggap sebagai perempuan di antara penutur Kaili.

Blus dan hiasan kepala dukun menandakan tugas dukun, yaitu perjalanannya ke langit untuk mengambil *tanoana* manusia. Beberapa blus memiliki "sayap" dan seringkali dihiasi dengan motif bintang dan matahari. Selanjutnya bulu yang menghiasi tali kepala dukun Sigi menandakan perjalanan di udara. Warna pakaian dukun – putih, kuning dan merah – juga membawa implikasi simbolis.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

Hitam, putih, merah dan kuning memiliki arti khusus di antara To Pamona, memegang peran sentral dalam sistem simbolis ritual mereka seperti di antara beberapa kelompok etnis lainnya juga.³³ Fitur yang paling signifikan dari klasifikasi warna penutur Kaili-Pamona adalah perbedaan antara warna terang (*mabuya*) dan gelap (*maeta*)³⁴ (Adriani & Kruyt 1950 I, 83). Putih dan kuning, yang sering tampak diklasifikasikan sebagai warna yang sama, mengacu pada cahaya dan kecerahan langit dan matahari dan dengan demikian alam dewa dan roh. Tapi putih juga menunjukkan kesetiaan, rasa hormat, penyerahan, sedangkan sebaliknya merah dianggap pembeontak, kasar; jadi, misalnya, upeti kepada penguasa Luwu harus terdiri dari nasi putih, ayam putih (Adriani & Kruyt 1950 I, 51; Kruyt, De Krokodil 20). Hitam menunjukkan daging, terutama bagian tubuh yang membusuk dan dengan demikian kematian. Merah adalah warna darah, melambangkan vitalitas kehidupan tetapi juga mengacu pada pembunuhan.

Pekerjaan dukun, bepergian ke Dunia Atas dan Bawah untuk bertemu berbagai dewa dan roh berbahaya dan jiwanya sendiri harus kuat. Ini dicapai melalui beberapa untaian manik-manik dan ikat pinggang termasuk tanaman

yang kuat, batu, dll. yang dikenakannya di leher dan pinggangnya; selain itu dia dilengkapi dengan "senjata", yaitu cabang cordyline. Manik-manik muncul entah bagaimana mempengaruhi jiwa manusia dan itulah sebabnya dukun sering menggunakannya. To Pamona menganggap manik-manik sebagai benda yang memiliki kekuatan magis. Untuk menunjukkan bahwa ada banyak jiwa (*tanoana*) di rumah Sang Pencipta, orang biasa mengatakan bahwa ada banyak barang yang terbuat dari manik-manik. Beberapa cerita mengatakan bahwa rambut Sang Pencipta terbuat dari untaian manik-manik. (Kruyt 1940, 263–4; Kruyt Rijstgeest, 17.) Pencarian terus-menerus juga dilakukan untuk *tanoana* dalam wadah tembaga atau besi, yaitu jiwa yang penuh kekuatan. Rupanya manik-manik, tembaga, besi dan batu, yang terbuat dari bahan keras dan tahan lama, dianggap sebagai benda kuat yang dapat mempengaruhi jiwa manusia dengan baik. (Adriani & Kruyt 1951 II, 148.)³⁵

Sebagai objek ritual, untaian manik-manik digunakan, misalnya, ketika seorang dukun mentransfer jiwanya ke murid dengan meleakkan untaian manik-manik di kedua kepala mereka, yang ujungnya diikat menjadi satu. Dia bertindak dengan cara yang sama ketika jiwa

³³ Di antara orang Bugis masyarakat pantai Lindu di Sulawesi Tengah bagian barat menurut Acciaioli (1990, 226) "alam semesta, dan bersama-sama dengan mereka berbagai domain eksperimen yang berbeda, yang semuanya dibagi menjadi empat elemen" yaitu putih yang berhubungan dengan air, sesaji tulang dan nasi putih; persembahan hitam ke bumi, daging dan beras hitam; merah untuk api, darah dan persembahan beras merah; kuning untuk angin, nafas dan sesajen nasi kuning.

³⁴ *Maeta* berasal dari akar kata *eta* yang berarti "berwarna gelap, hitam, biru tua, abu-abu tua", sedangkan *mabuya* berasal dari *buya* yang berarti "putih, berwarna terang" (Adriani 1928, 76, 154).

³⁵ Meskipun manik-manik tampaknya menjadi barang ritual yang sangat penting di Sulawesi Tengah, untuk masalah kritik sumber, mereka hanya diperlakukan secara sepintas di sini. Hanya sangat jarang manik-manik dalam koleksi museum disertai dengan informasi yang menyatakan bahwa mereka secara khusus digunakan untuk tujuan ritual. Lampiran 1 menyajikan beberapa untaian manik-manik di Gothenburg (GEM [26.9.218](#), [26.9.225](#), [51.23.1579](#), [26.9.473](#), [51.23.1576](#), [51.23.1577](#)) yang kemungkinan besar digunakan pada acara-acara ritual. Namun, saya belum memiliki kesempatan untuk melihat manik-manik ini dan memeriksanya secara rinci dan harus mengandalkan informasi yang diberikan dalam katalog museum.

seorang dukun yang sudah mati akan dipindahkan ke yang lain. Dalam hal ini untaian manik-manik ditempatkan di sekitar kepala orang yang meninggal, yang dipegang oleh orang yang kepadanya jiwa itu akan dipindahkan, sementara seorang dukun melafalkan dan membelai kedua orang itu secara bergantian dengan cordyline. Tali manik-manik disebut "jembatan" yang dilalui jiwa. (Adriani dan Kruyt 1951 II, 114.)

7.4. Penggunaan Benda Ritual oleh Dukun di Sulawesi Tengah

7.4.1. Menyatukan Jiwa (*Tanoana*) dengan Seorang Anak di antara To Pamona

Ketika seorang anak berusia beberapa minggu, seorang dukun melakukan ritual yang disebut *mampapotanoana*, yang tujuan utamanya adalah untuk mengambil jiwa anak dari alam dewa dan roh dan menyatukannya ke tubuh anak. Sebelum dukun pergi ke kliennya, dia mengumpulkan rempah-rempah dan hal-hal lain yang dia perlukan. Ia memasukkan ini ke dalam kantong sirih besar, yang tidak disebut *watutu* seperti kantong sirih sehari-hari yang digunakan oleh semua pria dan wanita, tetapi *laga*, yang mungkin berarti "kawan" (Adriani 1928, 328-9). Tas ini dibuat oleh dukun untuk masing-masing muridnya. Cabang cordyline tersangkut di tas ini. Ke dalam tas itu juga dimasukkan uang tembaga, gelang tembaga, beberapa buah pinang, beberapa batang rokok, manik-manik, dan beberapa tumbuhan obat: kayu manis liar, temulawak, jahe dan *Kaempferia rotunda*, tanaman yang akarnya berbau kuat dianggap sebagai kekuatan untuk meng-

usir roh. Tas ini diberikan kepada gadis itu pada hari terakhir pesta pentahbisan. Jika gadis itu benar-benar berlatih nanti untuk menjadi dukun, dia akan menggunakan tas ini. Tetapi bahkan jika dia tidak menjadi dukun, dia akan dengan hati-hati menyimpan tas itu. Kaudern mengumpulkan beberapa tas dan kotak berisi berbagai "obat" dari Taripa, Onda'e.³⁶

Setiap kali seorang dukun pergi untuk melakukan pekerjaannya, dia mengikatkan di pinggangnya sebuah sabuk (*so'o ngkompo*) yang seharusnya memberinya kekuatan untuk menyembuhkan orang sakit. Sabuk ini adalah sebuah kantong kecil panjang dari kain kulit kayu atau kapas yang diisi dengan segala macam tumbuhan dan potongan tumbuhan dan pohon sebagai obat, diikat dengan sejumlah ikatan (*ndatimbu'u*), sehingga ikat pinggangnya kurang lebih berbentuk sosis. (Adriani & Kruyt 1951 II, 99–100.) Perempuan pemimpin panen juga biasa memakai ikat pinggang yang sama; menurut Kaudern di Onda'e disebut *so'o mpesua* (GEM 51.23.1583), sedangkan yang dipakai oleh dukun disebut *so'o mpowurake* (GEM [51.23.1584](#)). (Kaudern 1921 II, 198–9.) Selain spesimen Kaudern, ada beberapa contoh lain dari pita kain mirip sosis ini termasuk potongan tanaman dan "obat" kuat lainnya; terkadang kulit kepala dan cincin tembaga diikatkan padanya. Selain yang digunakan oleh dukun (misalnya spesimen SK VK [5002:161](#)), benda-benda seperti ini dibawa oleh para pejuang dan mungkin juga oleh pria dan wanita biasa untuk melindungi diri dari penyakit (GEM [51.23.757](#), SK VK [5114:114](#), RJM 28091).

Objek ritual dukun dan pemanfaatannya selama sesi perdukunan sekarang akan diperiksa dengan mempersembahkan dan mengomen-

kotak ini termasuk selain bungkusan batu obat, manik-manik, ikat pinggang dukun, mangkuk, potongan kayu, buah-buahan dan tanaman, dll.

³⁶ Lihat GEM no. [26.9.216a-b](#), [26.9.217](#), [26.9.220](#), [51.23.1503](#), [51.23.1604](#), [51.23.1615](#), [51.23.1616](#), [51.23.1617](#), [51.23.1618](#) dan [51.23.2170](#). Tas atau

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

tari ritus "menyatukan *tanoana* seorang anak" di antara To Pamona dan di antara To Bada', serta ritus penyembuhan yang disebut "kerja dukun di tanah" di antara To Pamona. Versi pertama dari ritus "menyatukan *tanoana* seorang anak" (*mampapotanoana*) di antara To Pamona diterbitkan pada tahun 1912 oleh Adriani dan Kruyt; deskripsi berikut adalah, bagaimanapun, yang diterbitkan oleh penulis yang sama pada tahun 1951 II, 126-128, 151-156.³⁷

PERSIAPAN

Persiapan anak

Ketika dukun telah datang ke keluarga yang memanggilnya, hal pertama yang dia lakukan adalah menyikat bayi dengan obat dan memijatnya (*gere*), untuk mengeluarkan dari tubuh si bayi apa yang mungkin dapat menghalangi memasuki *tanoana*.

Persiapan peralatan ritual

Kemudian dia menyiapkan keranjang kecil (*kaboba*) dengan nasi, telur, tiga, lima, atau tujuh buah pinang (*Areca catechu*) dan daun sirih sebanyak, kadang-kadang bahkan sejumlah rokok pribumi (*dudu*), dan untaian manik-manik besar. Keranjang dibungkus dengan sepotong *fuya*, yang pinggirannya telah dipotong; di sepanjang garis pinggiran garis-garis hitam dan kuning yang berselang-seling telah digambar. Keranjang ditutupi dengan *fuya*. Ketika upacara selesai, itu disimpan di rumah.

Kemudian dukun itu merobek sepotong *fuya* dan dari daun cordyline (*soi*) dan mengikatnya di ujungnya, setelah dia menghitungnya dari satu sampai lima.

Komentar

Seorang dukun Pamona biasa membawa peralatan ritual yang sangat diperlukan dalam kantong sirih atau kotak anyaman seperti yang diperoleh Kaudern di Taripa (GEM 26.9.217, [26.9.216](#), [51.23.1616](#), [51.23.1617](#), [51.23.1618](#), [51.23.1615](#), [26.9.220](#), [51.23.1503](#), [51.23.1604](#) dan [51.23.2170](#)). Diantaranya, misalnya tanaman rempah dan tanaman yang dianggap berkhasiat sehingga mampu menguatkan pasien; selalu hadir tanaman paling suci di antara To Pamona, yaitu cabang cordyline (*soi*, *Cordyline terminalis*) yang tampaknya terus-menerus digunakan oleh dukun di mana-mana di Sulawesi Tengah dan di Sulawesi Utara juga. Menurut mitos tanaman ini dibawa dari langit di mana rumah dan pekarangan para dewa dipagar dengannya oleh dukun pertama. Ada juga kisah-kisah lain bahwa *soi* berasal dari surga; tetapi juga beberapa cerita yang menurutnya *soi* berasal dari darah seorang pemimpin yang terbunuh dalam pertempuran (*tadulako*). Hanya dukun yang boleh menanam *soi*, atau bagaimanapun juga harus perempuan yang telah menjalani upacara pentahbisan. Ada dua jenis cordyline: "cordyline merah", (*soi dolo*) dan "cordyline putih", (*soi buya*) atau "cordyline perbatasan" (*soi ntida*, *soi ngkatona*). "Cordyline merah" digunakan oleh para dukun "agar wajah orang yang sakit cepat mekar, menjadi merah lagi". Cordyline putih hadir pada upacara pemakaman.

Sang dukun menyiapkan *kaboba*, keranjang bundar yang dianyam dari daun pandan dan biasanya digunakan untuk menyimpan nasi (Adriani 1928, 231), di mana persembahan untuk roh dan dewa ditempatkan. Dukun membawa keranjang ini bersamanya ke langit dan membawa jiwa anak itu kembali ke dalamnya.

³⁷ Deskripsi ritual berikut dikutip dari terjemahan bahasa Inggris dari karya Adriani dan Kruyt (1950–

51) di HRAF. Deskripsi ini telah dipersingkat dan diedit oleh penulis.

Persiapan anak

Kemudian dia memindahkan (*marayoka*) keranjang sekitar lima kali di atas anak itu, di mana dia menghitung dari satu sampai lima. Kemudian dia mengambil sepotong obatnya dan mengunyahnya; dia meletakkan potongan kedua di atas sepotong *fuya*. Yang terakhir ini dia tempatkan, bersama dengan potongan *fuya* dan cordyline yang baru saja disebutkan, memanjang di tubuh anak dan memotong potongan setinggi mulut bayi. Saat melakukan ini, dia mengatakan: "Anakku, sama seperti aku memotong cordyline dan *fuya*, demikian juga ucapanmu akan muncul; kamu akan memanggil ayahmu dan ibumu dan berbicara tentang kakek dan nenek." Potongan cordyline dan *fuya* yang sudah dipotong tidak boleh dibuang; mereka diikat bersama dan ditempatkan di keranjang.

Dukun kembali menggerakkan keranjang di atas kepala anak (*marayoka*), menghitung dari satu sampai lima; dia berkata sehubungan dengan ini: "Anakku, jangan menangis lagi; jika roh *wurake* nenekmu menggodamu (secara harfiah, menusuk dengan jari), biarkan dia berhenti menggodamu; jika kamu menangis untuk *tanoanamu*, Aku akan pergi sekarang untuk mengambilnya."

Komentar

Yang menarik pada bagian ini adalah gerakan keranjang di atas kepala anak yang diberi nama *narayoka* dari akar kata *rayo* yang berarti "sesuatu yang mengeluarkan tenaga" (Adriani 1928, 604). *Marayo* dapat dilakukan untuk seseorang atau hewan kurban dengan keranjang termasuk sesaji atau dengan rumah arwah (*woka*). Sumber tidak secara eksplisit mengungkapkan arti dari tindakan ini tetapi sering dilakukan pada upacara dan tampaknya terkait dengan penguatan jiwa seseorang atau hewan kurban. Lebih lanjut, dalam beberapa

kasus ini mungkin menunjukkan atas nama siapa tindakan ritual, misalnya pengorbanan atau ritus penyembuhan, dilakukan.

Dukun masuk di bawah pelawonya

Dia meletakkan keranjang ini di sebelahnya ketika dia sedikit demi sedikit merangkak di bawah *pelawonya* untuk melafalkan litaninya. Sebatang tali cordyline yang telah digunakan untuk upacara ini ditanam, "supaya anak itu tumbuh dengan sukses seperti tali cordyline". Sebelum dukun pergi ke bawah *pelawonya*, dia melakukan beberapa langkah tarian *taro* dengan bayi dalam pelukannya.

Komentar

Pelawo, tempat duduk seorang dukun sambil mendaras adalah sarung kain kulit kayu lebar yang diikat ke balok bubungan (Adriani 1932d II, 203; Adriani & Kruyt 1912 I, 376). Demikian pula gadis-gadis yang disucikan melakukan perjalanan mereka ke langit duduk di bawah tenda katun putih (Adriani 1932d II, 199). Tujuan *pelawo* rupanya untuk melindungi dukun dari pandangan peserta lain dan sekaligus untuk meningkatkan citra hilangnya dan pendakiannya ke surga. Ini juga diisyaratkan oleh fakta bahwa dukun menghentakkan kakinya di lantai setelah dia kembali. Selanjutnya *pelawo* dapat digambarkan sebagai sebuah terowongan yang melaluinya dukun dapat melewati atap rumah dan dari sana lebih jauh ke langit. Dia dikatakan bepergian ke sana dengan pelangi atau dengan topi mataharinya. Perlu dicatat bahwa sarung dianggap sebagai tanda wanita.

Perjalanan dukun

Litani yang didaraskan dukun pada kesempatan ini sama dengan litani yang ia melafalkan pada kesempatan lain sejauh menyangkut batang (*watanya*), yaitu bagian di mana ia meng-

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

gambaran perjalanannya ke alam surga... (Adriani & Kruyt 1951 II, 151-152.)

Komentar

Litani dukun dibagi menjadi tiga bagian: pertama *pu'u*, "batang bagian bawah, awal", kedua *watanya*, "batang", dan ketiga *ra'anya*, "cabang". Pada bagian pertama dia melafalkan bagaimana makanan persembahan disiapkan, pada bagian kedua dia menjelaskan bagaimana jiwa dukun naik ke balok bubungan rumah dimana roh akrab (*wurake*) menjemputnya, dan bagaimana dia melanjutkan perjalanannya ke langit. Bagian ketiga (*ra'anya*) berbeda menurut ritus yang bersangkutan sedangkan *watanya* selalu sama. (Adriani 1928, 600; Adriani & Kruyt 1912 I, 377.) *Wata* berarti "tebang, di atas batang pohon yang tumbang"; *wata ngkoro*, berarti "tubuh" atau lebih tepatnya "mayat" karena *wata* digunakan untuk mayat dan *woto* untuk tubuh yang hidup (Adriani 1928, 931.) Ini menunjukkan paralelisme antara perdukunan dan pengayauan.

Perjalanan dukun dilanjutkan

Dalam litaninya, dukun meninggalkan teman serumahnya; jiwanya naik di sepanjang bilah dan balok di dalam rumah; dia mengangkat penutup atap, keluar ke balok bubungan tempat tinggal, dan dari sana dia mengusir roh-roh yang membuat ruang udara tidak aman...

Dalam perjalanannya melalui udara, dukun mengalami berbagai macam pertemuan. Dia bertemu jiwa (*tanoana*) orang yang akan segera mati. Jiwa-jiwa duduk di peti mati kerabat yang baru saja meninggal. Dukun mencoba untuk merebut jiwa-jiwa ini secara sepiantas untuk membawa mereka kembali ke bumi, kepada pemiliknya. Terkadang dia tidak berhasil karena peti mati menyimpannya.

Terkadang dukun itu juga bertemu dengan seorang rekan dari desa lain yang sedang dalam

perjalanan menuju Dewa Langit untuk tujuan yang sama. Selama pertemuan seperti itu, rekan-rekan saling menawarkan sirih... Jauh lebih sering dia bertemu dengan segala macam roh jahat (*mayasa*) yang mencoba mencegahnya pergi lebih jauh...

Yang di atas semua itu menghabiskan banyak usaha dukun adalah menghancurkan tembok yang memisahkan lapisan-lapisan langit yang berbeda. Ada sembilan lapisan ini... Setiap kali dukun tiba di partisi baru dari lapisan surgawi, dia memberitahukan dalam litaninya bahwa dia mengalami kesulitan, karena partisi itu terbuat dari batu, dan dia harus membuat lubang di dalamnya dengan pisaunya (*mbora langi*, "penusuk langit"); atau dia harus menusuk lubang itu dengan tombaknya; ini disebut, "menusuk dengan tombak". Dukun melakukan upaya yang diperlukan untuk menembus partisi yang dikenal dengan sendawa dan erangan yang berat.

Ketika dia telah mencapai lapisan surgawi berikutnya melalui lubang yang dia buat, yang terakhir menutup dengan sendirinya. Setiap kali dia melewati sebuah lapisan, dia berkata:

*Sanapimo montendeu,
sanapimo montelamba;
gea rawa ntakawale,
bora langi ntakayamo.*

Sebuah lapisan telah dilewati,
sebuah lapisan telah dilintasi;
melalui udara (menembus udara) perjalanan
kita,
kami merebut penusuk langit.

Di setiap lapisan surgawi dia harus bertarung lagi dengan roh-roh yang tinggal di sana untuk lebih membuka jalan. Ketika dia akhirnya melewati langit kesembilan, dia dia mendesah nafas dalam litaninya:

*Ncali ri kalotonginya,
ncali ri kagondemenya.*

Setelah naik ke udara dingin,
setelah sampai pada kejernihan.

Tapi untuk ini dia menambahkan ratapan:

*Ncali ri kasampuloya,
ncali kumeroncamaka,
da mabotu inoweku,
da ntedio rangaluku.*

Setelah naik ke langit kesepuluh,
sesampai di sana saya pingsan (karena kelelahan),
napasku mengancam untuk berhenti,
jiwaku gelisah.

(Adriani & Kruyt 1951 II, 126–128.)

Komentar

Untuk pekerjaannya, dukun itu dilengkapi dengan pisau yang disebut *katando* (spesimennya adalah RJM 29020, SK VK [5114:6](#) dan 7) yang dengannya dia harus menembus lapisan surgawi dalam perjalanannya ke alam roh di udara. Untuk setiap gadis, keluarga telah menyediakan pisau dengan pegangan yang sesuai; tetapi pada pesta pentahbisan, dukun menganyam di sekitar pegangan batang angrek kuning, pakis panjat hitam, dan rotan warna merah. (Adriani & Kruyt 1951 II, 99–100.) Perjalanan dukun sebenarnya digambarkan sangat mirip dengan para pengayau: pertempuran melawan roh jahat, berbagai macam rintangan, kelelahan dan akhirnya pemenuhan tugasnya. Tugas dukun perempuan sekali lagi disamakan dengan tugas pemburu kepala laki-laki.

Katando (SK VK5114: 6)



"Cabang" dari litani

Kemudian mengikuti "cabang" (*ra'anya*), yang dimaksudkan khusus untuk *mampawpotoanoana*. "Cabang" ini dimulai sebagai berikut:

Biarkan aku pergi untuk memanggil nafas, untuk memanggil *tanoana* lebih dekat; nafas yang panjang, kekuatan vital yang bertahan lama; yang ditemukan di bambu pedang, di bambu benda berkilauan; yang ada di batu-bambu, yang menusuk dari dingin, yang merupakan puncak kesejukan (sehat terus menerus).

Ayo cepat, napas, cepat, *tanoana*; disertai dengan jiwa perempuan (atau jiwa laki-laki), bersama dengan kekuatan vital; semoga yang ada (jiwa) di sarung tidur diterima, dibawa bersama di kotak kapur kecil; tersembunyi dengan baik, diikat dengan aman di tempat tinggalnya; bila sudah diikat dengan kuat, boleh ditaruh di pucuk-pucuk rumpun (yang sudah ditaruh di kantong sirih dukun); dibawa dalam sarung tidur, disimpan dalam kantong sirih; untuk mengisi kantong sirih itu, untuk menyediakannya dengan perbekalan, telah dimasukkan ke dalam kantong sirih.

Komentar

Di sini dicirikan jenis *tanoana* yang ideal: vital, sangat sejuk, terikat erat, yaitu jiwa yang sehat yang tidak terlepas dari tubuh.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

Meminta *tanoana* anak

Kemudian dukun itu datang kepada Penguasa Langit dan meminta *tanoana* untuk anak yang baru lahir. *Pue-di-songi* menjawab: "Cari saja sendiri untuk melihat di mana *tanoana* yang Anda cari mungkin; jika Anda menemukannya, bawalah." Sebagai penjelasan, dukun menceritakan sehubungan dengan ini bahwa di rumah dewa itu begitu penuh dengan *tanoana* sehingga dewa sendiri tidak tahu lagi *tanoana* mana yang menjadi milik anak yang satu, mana yang milik anak yang lain. Untuk itu dukun harus mencarinya sendiri. Ini sangat sulit baginya, karena jika dia membawa *tanoana* yang salah ke bumi, yang bukan milik anak itu, maka dia tidak akan pernah menjadi orang yang kuat.

Roh-budak

Untungnya para budak roh, *tawani*, yang bersamanya adalah makhluk yang pandai. Budak-budak ini mengetahui penampilan *tanoana* yang dicari; mereka "mencium" di mana ia dapat ditemukan. Budak-budak pergi untuk melihat dan mereka menemukan *tanoana* di *p-asoyo gala* atau *pasoyo labu*, yaitu dalam wadah tembaga dan besi, yaitu disimpan dengan baik.

Budak berkata kepada dukun dalam litani: "*Tanoana* tidak duduk dengan benar di dalam wadah; itu berbaring tengkurap." Sang dukun berkata kepada budaknya: "Tiup keras-keras, agar bisa bernafas lagi." Budak mengambil *tanoana*, meniupnya, dan menyerahkannya kepada dukun.

Tanoana dibawa kembali ke dalam kantong

Dia memasukkannya ke dalam kantong sirihnya, yang di dalamnya juga ada batu, yang

membuatnya kuat. Kemudian dia mengikat kantong itu dengan aman, sehingga *tanoana* tidak bisa melarikan diri. Dia meletakkan kantong di keranjang kecil yang dijelaskan di atas, yang dia berdiri di sampingnya, dan kembali ke bumi.³⁸

Kembalinya dukun

Karena litani sehubungan dengan *mampapotanoana* tidak selama yang digunakan untuk menyembuhkan orang sakit, masih tengah malam ketika dia selesai. Dukun kemudian menunggu pagi dan sementara itu pergi tidur, dengan kantong sirih dengan tali di sampingnya.

Komentar

To Pamona menyamakan kehidupan seorang pria dengan perjalanan matahari di langit. Matahari terbit adalah metafora kelahiran dan kehidupan, dan matahari terbenam kematian. Gagasan ini terungkap terus-menerus baik dalam kehidupan sehari-hari To Pamona maupun dalam praktik ritual mereka. Ketika pohon ditebang untuk tiang utama kuil, itu disapa dengan kapak terangkat: "Saya tidak akan terkena penyakit tidur dengan menebang pohon ini. Ditanggung oleh matahari terbit, hidup saya akan diperpanjang olehnya; hidup saya akan jangan dipersingkat karena aku menjatuhkanmu, yang akan aku pakai untuk tiang utama, yang diikat dengan kawat tembaga" (Adriani & Kruyt 1950 I, 188–89).

Menyiapkan nasi

Saat istirahat siang, dua mangkuk atau bakul nasi disiapkan, satu untuk dukun dan satu lagi untuk *tanoana*. Di mangkuk pertama ada nasi

jumlah sebanyak mungkin. Sebagian besar litani terdiri dari daftar tempat di mana dia pergi untuk mencari *tanoana*.

³⁸ Gambaran yang diberikan di sini tentang pengambilan *tanoana* oleh dukun tidak sama di antara semua suku; semua presentasi setuju bahwa dukun mengumpulkan *tanoana* dari mana-mana dan dalam

ketan dengan telur rebus, yang telah dikeluarkan dari kerabangnya, dan ubi (*Manihot esculenta*?) dipotong-potong; pada yang kedua hanya ditemukan nasi ketan dan telur, untuk *tanoana* tidak memakan ubi.

Dukun membawa *tanoana* kembali

Sang ibu sekarang pergi untuk duduk di depan dukun, dengan anaknya di pangkuannya dan dengan wajah menghadap ke timur; di sekelilingnya kumpulan beberapa orang lain yang merasa tidak enak badan dan yang ingin mendapatkan manfaat dari kekuatan vital yang dibawa oleh dukun itu. Dia telah mengikat di bagian atas cordyline *tanoana* atau *inosa* (nafas) yang dia miliki bersamanya; gerombolan itu penuh.

Komentar

Dalam bahasa Pamona 'timur' disebut *bete*, *mebete*, yaitu bangkitnya benda angkasa; dan juga *pebete ntanoana nja* berarti waktu, tempat di mana seseorang dilahirkan; atau bisa juga diartikan sebagai sumber jiwa (*tanoana*) (Adriani 1928, 65). Timur adalah tempat matahari terbit dan karenanya sumber potensi spiritual. Semua ritual yang berkaitan dengan pemberian kehidupan, penguatan *tanoana* harus dilakukan ke arah matahari terbit, timur.³⁹ Kuil desa memiliki dua pintu masuk, satu di sisi timur dan satu di barat. Pada acara-acara seremonial orang-orang masuk melalui pintu barat dan keluar melalui pintu timur, agar wajah mereka selalu menghadap ke arah matahari terbit. Dewa dan roh langit selalu dipanggil dengan wajah menghadap ke timur; sesuai dengan itu,

³⁹ Di antara Sa'dan-Toraja yang tinggal di Sulawesi Selatan pembagian antara ritual yang berorientasi ke timur dan ritual yang disesuaikan dengan barat lebih menonjol. Ritual di timur mempromosikan kesejahteraan manusia, kesejahteraan hewan dan tumbuhannya, sedangkan ritual barat berkaitan dengan kemati-

persembahan kepada para dewa dan roh ditempatkan di sisi timur dan kepada arwah kematian di sisi barat (lihat, misalnya, Adriani & Krut 1950 I, 176; 1951 II, 105, 475, 544–5).

Dukun mengikatkan *tanoana* ke anak itu

Dukun mengambil tandan ini di tangannya dan mendaraskan litaninya, yang dimulai dengan kata-kata:

*Petutumo lai pa'a,
kupabubu tanoana.
Lai pa'a nupetutu
kupabubu panimbulu.*

Membungkuk ke depan di atas pahaku, sehingga saya dapat menyebarkan *tanoana*. Di atas pahaku kamu harus membungkuk, sehingga saya dapat mencurahkan kekuatan vital atas Anda.

Saat mendaras, dia meletakkan daun di kepala anak selama satu atau dua atau tiga menit. Setelah itu dia melakukan hal yang sama, jauh lebih singkat, untuk ibu dan orang lain yang hadir. Kemudian dia kembali ke bayi lagi dan mengulangi pemberkatan dengan seikat daun beberapa kali atas anak dan orang-orang. Akhirnya atas anak itu dia menggoyangkan kantong (*watutu*) di mana batang cordyline telah berada; dari itu beras, jagung, dan *jole kojo* (*Coix lachryma jobi* L.?) jatuh di atasnya; ini adalah kekuatan vital yang terwujud.

Komentar

Seperti yang diungkapkan oleh uraian di

an. Signifikansi pertentangan antara timur dan barat lebih ditegaskan oleh fakta bahwa ritus 'Timur' juga disebut sebagai rambu tuka', asap yang membubung, sedangkan ritus 'Barat' dapat disebut sebaliknya sebagai rambu soldò, asap yang turun" (Nooy-Palm 1986, 3-4).

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

atas, jiwa bisa terwujud, sehingga kekuatan hidup juga memiliki konsistensi materi.

Memberi makan *tanoana*

Setelah itu dukun memindahkan (*narayoka*) mangkuk (keranjang) dengan nasi dan telur di atas kepala si kecil, meremas beberapa butir nasi halus di antara jari-jarinya dan mengoleskannya di ubun-ubun kepalanya dan menyikat bibirnya dengan itu. Dia menggosokkan kunyah sirih dan temulawak di atas dahi anak itu dan menutupinya dengan sepotong *fuya*, dan meniupnya; dia juga melakukan ini untuk kedua kaki dan tangan.

Komentar

Dalam beberapa kesempatan *tanoana* seseorang diberi makan nasi oleh seorang dukun. Nasi ditaruh di ubun-ubun orang, kadang-kadang di persendian, karena diyakini bahwa *tanoana* dan tampaknya hal lain juga bisa masuk ke tubuh melalui ubun-ubun dan persendian.

Meminta *tanoana* untuk tinggal bersama anak itu

Dia memanggil *tanoana* sebagai "anakku" dan memperingatkannya untuk tidak pergi ke mana pun: "Tenang, ini makananmu. Sekarang tetap di sini, jangan ke kanan atau ke kiri, dan kamu tidak akan pernah kekurangan makanan. Jangan pergi; Sekarang aku telah membuatmu kuat, dan inilah orang tuamu. O *tanoana*, jangan pikirkan lagi kakek-nenekmu dan anggota keluarga yang sudah meninggal (dari tempat aku menjemputmu); jika mereka memanggilmu, jangan jawab mereka; hanya ketika saya memanggil kau, kau harus menjawab (kau akan datang)." Orang mengatakan bahwa kerabat di akhirat memikat kembali *tanoana* anak; jika anak itu diancam dengan buruk atau menderita

kekurangan, maka ia akan menanggapi iming-iming ini.

Untaian manik-manik

Selain nasi yang ditekan di kepala anak, dukun menempelkan untaian manik-manik di rambut kepalanya dengan lilin lebah. Untaian manik-manik ini disebut *tinari*, "yang membuat atau memberi bentuk". Dengan cara yang sama dia menempelkan beberapa bulu burung di rambutnya.

Komentar

Sebagai objek ritual, untaian manik-manik digunakan, misalnya, ketika seorang dukun memindahkan jiwanya ke murid dengan meletakkan untaian manik-manik di sekitar kepala keduanya, yang ujungnya diikat menjadi satu. Hal yang sama dilakukan ketika jiwa seorang dukun yang telah meninggal akan dipindahkan ke yang lain. Dalam hal ini, untaian manik-manik ditempatkan di sekitar kepala orang yang meninggal, yang dipegang oleh orang yang kepadanya jiwanya akan dipindahkan, sementara seorang dukun mendaraskan dan membelai kedua orang itu secara bergantian dengan tali. Untaian manik-manik disebut "jembatan" yang dilalui jiwa. (Adriani & Kruyt 1951 II, 114.)

Manik-manik tampaknya mempengaruhi jiwa manusia entah bagaimana dan itulah sebabnya dukun sering menggunakannya. To Pamona menganggap manik-manik sebagai benda yang kuat. Untuk menunjukkan bahwa ada banyak *tanoana* di rumah Sang Pencipta, orang-orang biasa mengatakan bahwa ada banyak barang yang terbuat dari manik-manik. Beberapa cerita mengatakan bahwa rambut Sang Pencipta terbuat dari untaian manik-manik. (Kruyt 1940, 263-4.)

Pengorbanan

Setelah pengobatan anak, keranjang dengan makanan kurban ditempatkan di atas altar (*lampa'ani*) di luar desa. Di sini roh kematian (*angga ntau mate*) dipanggil: "Jangan berpikir lagi untuk mengambil *tanoana* anak itu; ini adalah kurban tebusan (*polanga*) kami, agar tidak sakit. Roh-roh di hutan, di rumah, di dalam air diminta untuk tidak membuat anak sakit dengan mengambil *tanoana* atau dengan membuat anak ketakutan sehingga mengalami kejang-kejang.

Komentar

Langa berarti "merasa tenang, tenteram", *langari*, *polangari* adalah hadiah pendamaian untuk roh atau orang yang terganggu, "yang menenangkan" (Adriani 1928, 340–1).

Membuat rumah roh (*woka*)

Akhirnya sang dukun membuat rumah arwah kecil (*woka*) dan menempatkan di dalamnya keranjang, yang telah dia pindahkan lima kali ke atas anak itu. Dia menambahkan sedikit bambu (*suka*) dengan tuak dan sisa nasi, beberapa di antaranya dia ambil untuk dioleskan di ubun-ubun kepala anak itu. Saat melakukan ini, dia berkata: "Ini makananmu, dan aku memberimu ini agar kamu mengasihani anak itu dan memberinya napas yang panjang dan kuat." Ketika *woka* digantung di atap, orang-orang percaya bahwa roh *wurake* yang menjaga anak itu turun ke dalamnya dan mengusir apa pun yang dapat membahayakan *tanoananya*.

Komentar

Woka, "rumah roh" akan dibahas di bab selanjutnya.

Penampi

Sementara itu, makanan telah disiapkan dan porsinya dibagikan. Untuk dukun, selain porsi

makannya yang biasa, "hidangan" khusus telah disiapkan, terdiri dari penampi dengan nasi kuning di atasnya; di tengah ini telah ditetapkan kepala ayam; di sekelilingnya ada cincin potongan hati ayam; kemudian cincin telur, dan di sekelilingnya pada gilirannya cincin potongan daging ayam. Hadiah ini disebut *lebati* atau *polebati*. Semua yang hadir harus menyentuh penampi.

Di Lage *polebati* terdiri dari dua penampi; yang satu terletak tujuh bungkus nasi dan alat penyiangan besi (*salira*), di sisi lain enam bungkus nasi dan sebilah pisau. *Penampi* ditutupi dengan sepotong kain katun putih. Sebenarnya potongan-potongan ini harus dirobek menjadi tujuh dan enam potongan; tetapi mereka dibiarkan utuh sehingga dukun dapat menggunakan kain katun untuk membuat pakaian darinya.

Selain *polebati*, tiga keranjang lagi dengan nasi disiapkan: satu dengan "makanan untuk dukun" (*kina'a ntadu*), satu dengan "makanan untuk kantong tempat cordyline berada" (*kina'a mbatutu*), dan satu dengan "makanan untuk *tanoana*" (*kina'a ntanoana*). Nasi yang disebutkan terakhir dibagikan kepada mereka yang hadir; sebagian juga dibawa ke mereka yang tidak bisa hadir pada upacara tersebut.

Komentar

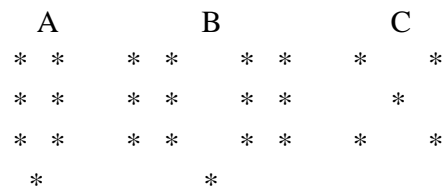
Tujuh (*pitu*) adalah angka yang melambangkan kepenuhan di antara To Pamona. Ketika sesuatu mencapai titik tertinggi, itu dihitung sebagai tujuh sementara enam (*ono*) dikatakan tanpa kepala, dan karena itu tidak menguntungkan. Dalam konteks ini luar biasa bahwa tujuh adalah angka yang digunakan untuk memperkuat efek menguntungkan dari matahari, sedangkan enam digunakan untuk membatalkan efek negatif dari *rampo*. Tujuh adalah angka yang sempurna dan kuat, dalam ramalan angka yang memberikan kemenangan. (Kruyt 1918,

252.)

Ketika matahari, menurut evaluasi waktu Pamona, mencapai posisi ketujuh (*sawimo*), ia bersinar di puncaknya (Adriani & Kruyt 1950 I, 373); tujuh dengan demikian adalah posisi tertinggi matahari dan tampaknya sejajar dengan lapisan ketujuh surga tempat tinggal para dewa tertinggi. Sehubungan dengan persembahan, angka tujuh dan enam memainkan peran penting: tangga kecil meja persembahan di sisi timur memiliki tujuh anak tangga, satu di sisi barat enam; persembahan kepada roh-roh jahat, seperti roh kematian, termasuk enam buah, kepada tujuh dewa tinggi (Adriani & Kruyt 1951 II, 144, 146, 157).

Analogi ini: hidup, kuat – tujuh: dan mati, tidak menyenangkan – enam, jelas terungkap sehubungan dengan ramalan dengan biji jagung. Peramal mengambil biji jagung di tangannya yang tertutup dan meniup tinjunya di antara ibu jari dan jari telunjuk. Kemudian, sambil terus-menerus menuangkan biji jagung dari satu tangan ke tangan lainnya, dia berkata: “Kemarilah, terbitnya matahari; kemarilah, terbenamnya matahari. Kamu, *oyu*, aku ingin bertanya padamu. Kamu bukan manusia, juga api (?), tetapi Anda dapat memberi tahu saya apa yang ingin saya ketahui. Apakah jalan saya mulus seperti batang *bomba*, apakah hidup saya akan baik-baik saja, apakah seseorang tidak akan mengambil hidup saya dari saya: Saya bertanya ini, *oyu*, katakan ini padaku.”

Setelah mengucapkan kata-kata ini, beberapa biji jagung dibiarkan jatuh ke lantai; yang tersisa di tangan disingkirkan untuk sementara waktu. Sekarang kernel di lantai dihitung, dua per dua, tiga pasang, dengan satu kernel di kepala seperti yang ditunjukkan pada A (gambar 21).



Gambar 21: Ramalan dengan biji jagung

Sekali sosok seperti A telah dibuat, maka yang kedua dimulai, dan, jika perlu, yang ketiga. Kasus terbaik adalah jika bentuk kedua dan ketiga dapat dibangun sepenuhnya tanpa satu kernel pun yang tersisa. Jika hanya dua atau empat pasang yang dapat dibuat untuk bentuk kedua atau ketiga dan satu kernel tersisa untuk kepala, maka ini juga dianggap sebagai tanda yang agak menguntungkan. Itu tidak menguntungkan jika tidak ada satu kernel pun yang tersisa untuk kepala. Ini berarti kematian. Jadi dalam ramalan ini adalah soal bilangan genap dan ganjil. (Adriani & Kruyt 1951 II, 23-24.)

7.4.2. "Rumah Roh" (*woka*)

"Rumah roh," (*woka*)⁴⁰ terdiri dari lantai kecil dari bilah bambu yang dianyam dengan luas 2 hingga 3 desimeter persegi, yang disebut *salaa*; di setiap sudut lantai kecil ini tergantung bambu kecil melalui sebuah tiang: lantai kecil itu tergantung pada empat tali kecil yang diikatkan ke sudut-sudutnya, dan di atas tali itu sehelai kain kulit kayu dibentangkan sebagai atap. Kain kulit kayu ini dicat dengan garis-garis hitam dan kuning seperti kain kulit kayu yang digunakan oleh dukun pada umumnya. Keseluruhannya dihiasi dengan potongan-potongan kecil daun aren muda dan potongan-potongan kain kulit kayu. Di atas bambu-

⁴⁰ *Woka* berarti "ditutup"; *memboka* "untuk membuat dan menggantungkan di bubungan sebuah rumah roh" (Adriani 1928, 972-3).

bambu kecil itu diikat bulu ayam, yang menandai benda itu sebagai tempat tinggal roh, dan di setiap sudut lantai kecil itu ditaburi bunga *kandoruangi*. (Adriani & Kruyt 1951 II, 97.)

Selama upacara pentahbisan untuk para gadis, para dukun mengajari mereka membuat rumah kecil (*woka*). Mereka dianggap sebagai rumah *wurake* yang akrab dan dukun bertanggung jawab untuk merawat rumah-rumah ini dan membangunnya kembali bila diperlukan. Dukun melakukan ini setiap kali dia pergi melakukan pekerjaannya dengan seorang pasien. Rumah-rumah kecil ini disebut *woka*,⁴¹ yang berarti "digantung", karena di akhir pesta mereka digantung di bubungan rumah tempat dukun melakukan pekerjaannya. Di rumah-rumah yang beberapa kali dikunjungi dukun untuk melakukan pekerjaannya, terkadang digantung puluhan rumah kecil ini. Penghuni harus memastikan bahwa atap tidak bocor pada titik di mana *woka* digantung; karena jika hujan turun di atasnya, orang akan menjadi sakit. Jika sebuah *woka* jatuh dari atap karena talinya putus atau digigit tikus, maka orang yang membuat benda itu akan segera mati. (Adriani & Kruyt 1951 II, 97, 144.)

Beberapa jenis keranjang persembahan atau "rumah" tampaknya digantung di langit-langit di seluruh Sulawesi Tengah: ada spesimen di museum dari Kulawi (GEM 26.9.39, [51.23.822](#)) dan Pipikoro (GEM 26.9.413, [51.23.114](#), [51.23.1235](#)) yang menyerupai rumah roh Pamona. Selanjutnya To Napu membuatkan untuk arwah padi sebuah rumah kecil dengan atap kain kulit kayu dan di dalam rumah ini ditempatkan sesajen dan dua sosok, laki-laki dan perempuan dari kayu pisang, ber-

pakaian kain kulit kayu yang dicat (Kruyt 1938 IV, 67). Tempat sesaji ini terbuat dari kayu miring, seringkali dihiasi dengan potongan-potongan kain kulit kayu putih, salah satunya juga memiliki potongan kain kulit kayu sebagai atap seperti *woka* asli. Namun, informasi mengenai penggunaan dan peran tempat-tempat persembahan ini cukup langka; hanya dikatakan bahwa persembahan ditempatkan untuk roh, dan kadang-kadang untuk roh yang menyebabkan penyakit atau untuk roh kematian. Tiga spesimen dapat, menurut strukturnya, diklasifikasikan sebagai rumah roh yang sebenarnya: satu (MVB 511, lihat gambar dan deskripsi dalam Meyer & Richter 1903, 87) yang dikumpulkan oleh Sarasin-Sarasin di Lembongpangi (Lampu, To Pamona) dan dua lainnya diakuisisi oleh Ten Kate di Napu (MLV [17948](#), [17949](#)).

Ketika Kruyt bertanya di Besoa siapa yang tinggal di rumah-rumah *woka* ini, dia diberi tahu: "Penyakit kami." Di Pu'u-mBoto (Pamona) dua rumah arwah dibuat pada setiap ritual penyembuhan: satu untuk *anitu*, arwah leluhur, dan satu untuk *Pue Ura*, arwah sawah. Di Napu rumah-rumah roh ini disebut *tambi-tambi* (roh udara?) dan selain bulu terdapat kepala ayam. (Kruyt 1920a, 29.)

Di rumah kecil ini ditempatkan sesaji kecil seperti nasi, telur dan pinang. Di antara To Lage dan To Onda'e, para dukun membantu roh-roh *wurake* dalam memerangi kekuatan jahat di udara, dan untuk alasan ini di antara kelompok-kelompok ini, sebuah *towugi*, cabang pohon aren yang digunakan pada pesta kuil, ditambahkan ke *woka*; *towugi* adalah daun aren muda tempat roh desa di kuil dikatakan tinggal. (Adriani & Kruyt 1951 II, 97.)

⁴¹ Suku To Mori yang tinggal di timur To Pamona menggunakan kata *woka* untuk keranjang kecil yang di dalamnya terdapat potongan kain kulit kayu (deskripsi lebih rinci dalam informasi perolehan

Tropenmuseum [658-11](#), [12](#), [13](#)). Ini mewakili sebuah rumah di mana jiwa orang dianggap hidup. Itu ditempatkan di bawah atap rumah seperti *woka* To Pamona. (Kruyt 1935b, 568-9.)

Pada ritual *mampapotanoana* ketika jiwa anak diambil dari langit dan melekat pada anak, dukun membuat untuk setiap anak sebuah rumah roh kecil (*woka*) dan menempatkan di dalamnya keranjang yang telah dia pindahkan lima kali di atas anak itu. Dia menambahkan sedikit bambu dengan tuak dan sisa nasi, beberapa di antaranya dia ambil untuk dioleskan di ubun-ubun kepala anak itu. Saat melakukan ini, dia berkata: "Ini makananmu, dan aku memberimu ini agar kamu mengasihani anak itu dan memberinya napas yang panjang dan kuat." *Woka* digantung di atap dan orang-orang percaya bahwa roh *wurake* menjaga anak itu dan mengusir apa pun yang dapat membahayakan *tanoananya*. (Adriani & Kruyt 1951 II, 155.)

Demikian pula, pada hari pertama setelah kematian, dukun membuat banyak rumah roh kecil (*woka*). Sebuah meja persembahan didirikan dan dihiasi dengan daun aren muda; di kedua sisinya ditempatkan tangga-tangga kecil dari bambu, dihiasi dengan papan-papan kecil: sesajen makanan diletakkan di sana. Pada hari kedua, dukun menghentikan bacaannya dan turun. Dengan tas sirih dan cordyline di tangannya, dia berlari mengitari meja tujuh kali di tengah keributan di gendang. Ketika dia kembali ke rumah, dia membawakan tarian *taro*. Ketika rumah-rumah arwah kecil (*woka*) telah diberi nasi kuning, makan pun berlangsung. Ketika ini selesai, penghuni rumah almarhum berkumpul bersama, dan dukun memindahkan (*ndarayoka*) rumah roh kecil di sekitar mereka tujuh kali; ini disebut *motoro woka*, "untuk memutar *woka*". (Adriani & Kruyt 1951 II, 158–9.) Baik Dunia Atas maupun Dunia Bawah diperkirakan terdiri dari tujuh atau sembilan lapisan, yang masing-masing dihuni

oleh jenis roh tertentu. Di lapisan kelima Dunia Atas hiduplah roh-roh *wurake*⁴² yang membantu para dukun selama perjalanan surgawi mereka ke udara. *Wurake* digambarkan dalam wujud manusia, tetapi tidak terlihat jelas, redup, dan tubuhnya berwarna putih, berpakaian kain kulit kayu putih atau kain tua yang mahal. Kehidupan rumah tangga dan sosial mereka dianggap sepenuhnya seperti kehidupan manusia, tetapi bertentangan dengan manusia, mereka abadi. (Adriani & Kruyt 1951 II, 33.) Fitur surgawi yang terkait dengan roh *wurake* secara jelas diwakili oleh "rumah roh" ini: kain kulit kayu putih, bulu, menggantung dari langit-langit, menjangkau ke langit.

7.4.3. Menyatukan Jiwa Anak di antara To Bada'

Ritual "menyatukan jiwa seorang anak" berlangsung di Bada' tujuh malam setelah kelahiran seorang anak, menurut Woensdregt (1930a, 323) tujuh hari setelah membawa anak itu ke air, sebelum itu anak itu tidak diperbolehkan untuk dibawa ke luar rumah. Ritual ini memiliki arti yang sama dengan *mampapotanoana* di kalangan To Pamona, yakni dimaksudkan untuk menyambung dan menguatkan jiwa anak yang baru lahir. Itu disebut *meawoloi*,⁴³ "menyediakan untaian manik-manik" menurut Kruyt (1938 III, 281) dan *motinuwu'i*, "diberkahi dengan jiwa" oleh Woensdregt (1930a, 322–324) di Bada' dan Besoa dan *mopanumbai* di Napu. Sebelum pelaksanaan ritus ini anak tidak diperbolehkan memakai untaian manik-manik atau memasuki kuil. Biasanya beberapa anak ikut serta dalam upacara ini secara bersamaan. Setidaknya salah satu dari mereka harus berasal dari keluarga bangsawan sehingga

⁴² *Wurake* mungkin berarti "melonjak ke atas", yang mengacu pada perjalanan yang dilakukan dukun di udara untuk mendapatkan kembali *tanoana*, dengan bantuan roh *wurake* (Adriani & Kruyt 1951 II, 32).

⁴³ Menurut Woensdregt (1930a, 324) bagian dari ritual ini disebut *moawoloi*.

keluarga ini akan menyediakan kerbau untuk acara tersebut. Ritual ini dilakukan oleh seorang dukun wanita atau dukun pria yang mengenakan rok dan blus wanita "agar dia bisa memakai untaian manik-manik". Uraian berikut tentang ritual ini di Bada' dikutip dari Kruyt (1938 III, 281–83):⁴⁴

Memanggil roh *tampilangi*

Dukun memanggil roh *tampilangi*'; ketika roh ini telah merasukinya, diberikan tepung beras (*tinapu*) untuk dimakan, dan kemudian dukun, atau lebih tepatnya roh yang telah merasukinya, menangani anak-anak secara bergantian.

Komentar

Di sini perbedaan antara perdukunan di Pamona dan Lore menjadi jelas; di Pamona dukun melakukan perjalanan ke langit dibantu oleh arwah akrabnya, sedangkan di Bada' arwah akrab mendekati dukun yang dirinya tidak berangkat.

Tampilangi'nya tergantikan oleh jiwa anak

Setelah roh *tampilangi*' pergi, jiwa anak itu masuk ke dukun, dan dia mulai menangis seperti anak kecil. Mereka mengatakan bahwa ini adalah jiwa dari tembuni anak. Menurut orang-orang, jiwa ini memiliki penampilan anak. Dukun ditawarkan pakaian, yang konon untuk anak. "Ini pakaianmu," kata mereka. Kemudian dia berhenti menangis dan tampak bahagia.

Setelah jiwa anak itu pergi, digantikan oleh *anditu tumbua*. Dukun yang kesurupan berdiri dan menuruni tangga rumah, dan meminta beberapa lauk dari mereka yang sibuk memasaknya. Setelah kembali ke

rumah, dia kembali diberi tepung beras rebus. Tepung beras ini harus dicampur dengan daging kelapa; dukun menciumnya, dan jika dia melihat bahwa itu belum tercampur dengan daging kelapa, dia menolak untuk memakannya.

Di Gintu (Bada') *anditu tomeopi*, roh yang menyebabkan banyak orang mati, dipanggil untuk menjelma menjadi dukun. Penjelasan yang diberikan adalah bahwa roh-roh ini akan menjadi marah jika mereka ditinggalkan, dan menyebabkan anak itu mati. Setelah itu roh *toferondo* harus merasuki dukun, ini adalah roh yang menjaga anak tersebut selama masih kecil, agar *tomeopi* tersebut di atas tidak membahayakan anak tersebut. Saat berbicara dengan makhluk halus, anak itu disebut *ana mbuli* (*mbulia* dalam bahasa Pamona), karena ini adalah istilah dalam bahasa makhluk halus.

Komentar

Orang To Pamona juga memiliki anggapan bahwa seorang anak memiliki jiwa puser (*angga mpuse*) yang erat hubungannya dengan tembuni. Sebagian orang mengira bahwa ruh puser digantikan oleh ruh lain (*tanoana*) ketika dukun menyatukannya dengan anak. Menurut Adriani (1928, 16) arwah leluhur yang tinggal di kuil disebut *anditu* di Bada' (*anitu* di Pamona) dan jiwa yang hidup disebut dengan To Bada' *tanuana*'.

Untaian manik-manik untuk anak

Hanya setelah negosiasi dengan roh-roh ini, mereka melanjutkan ke masalah yang sebenarnya: untuk setiap anak, dukun mengikat tujuh manik-manik, tali dengan manik-

⁴⁴ Deskripsi ritual berikut ini diterjemahkan dari teks asli Belanda (Kruyt 1938 III, 281–283) oleh Esther Velthoen dan Gregory Acciaioli pada tahun 1991.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

manik diikatkan di leher anak, sebelum dukun menghitung dari satu hingga tujuh. Yang lain meletakkan manik-manik di kepala anak itu enam kali, dan ketujuh kalinya tali itu ditarik ke atas kepala ke leher. Di Gintu (Bada') dukun pertama-tama menyentuh jari kaki anak, lalu lutut, jari-jari tangan, bahu, dan terakhir ubun-ubun dengan manik-manik sebelum dia mengikatkan tali di leher bayi. Menurut Woensdregt (1930a, 324) dukun menggambar salib dengan manik-manik di dahi bayi sebelum dia mengikatkannya di lehernya. "Ketika anak telah memakai tali manik-manik untuk jangka waktu tertentu, tali itu putus pada malam hari, dan disisihkan. Dukun dipanggil pada kesempatan ini, dan berkata: "*He! natata' tokui' awolongku*", "Nah, tikus-tikus itu telah mengunyah kalungku". Dia berpura-pura sangat terkejut" (Woensdregt 1930a, 324). Sebelumnya manik-manik diolesi dengan darah kerbau, yang juga diolesi dahi anak itu.

Komentar

Atkinson (1989, 93–4) menyebutkan bahwa seorang dukun Wana dapat mempercepat datangnya ruh akrab dengan menggunakan benda-benda penarik seperti buah pinang, batu cantik dan sejenisnya; benda ini berfungsi sebagai "jembatan bagi roh". Suku To Pamona sering menggunakan untaian manik-manik sebagai jembatan di mana jiwa dipindahkan dari seorang dukun ke seseorang yang dirawat pada sesi ritual.

Menguatkan jiwa anak

Dukun mengayunkan pedang di atas anak itu, sambil mengucapkan harapan: "Semoga jiwamu (*tanuana'*) kuat." Dia menyanyikan sebuah baris yang saya tidak tahu artinya: "*Inaleu wetu goro ntari donaleo*" (pada

kesempatan lain yang serupa baris itu dinyanyikan secara berbeda: "*Elemoma elee, dararia ntona suwu-suwu ri samai*"). Setiap anak ditepuk-tepuk dengan daun cordyline, mulai dari tangan naik ke kepala lalu turun ke punggung. Di Hanggira Besoa anak-anak ditepuk dengan bingkisan berisi tabung bambu yang digunakan untuk menyalakan api, sapu batang padi, cordyline dan lonceng kecil.

Komentar

Di sini juga untaian manik-manik adalah objek ritual yang paling penting dan digunakan dengan cara yang sama di antara To Pamona.

Memperkuat jiwa peserta lainnya

Setelah semua anak diperlakukan dengan cara ini, giliran orang dewasa; mereka pun diolesi darah kerbau di dahi mereka, sementara dukun berkata: "*Tuwu labu komiu*", "Semoga hidupmu (sekuat) seperti besi".

Pembagian kerbau

Kerbau yang disembelih dibagi: dukun terkemuka menerima kaki belakang, dan di samping itu lima puluh bungkus nasi, dan dua puluh lima bungkus lauk.

Makan bersama

Kemudian makan bersama berlangsung, dan dukun menyiapkan porsi makanan untuk masing-masing anak. Anak itu tidak memakan makanan ini sendiri, tetapi ibu, bibi atau sepupunya yang memakannya.

Hadiah

Setiap orang yang dengan cara tertentu telah memberikan pelayanan kepada ibu dan bayinya diberi penghargaan pada kesempatan ini. Imbalan ini semua diserahkan ke-

pada orang-orang dengan kata-kata: "Saya memberkati Anda (dengan hadiah ini) karena Anda telah memberikan cucu Anda dengan kekuatan hidup, sehingga Anda akan memiliki umur panjang."

Perlakuan ibu anak

Sebagaimana telah menjadi jelas, ibu anak itu diperlakukan pada kesempatan itu dengan cara yang sama seperti anak itu. Dia dilengkapi dengan manik-manik yang sebelumnya berlumuran darah, "karena dikatakan, kekuatan hidupnya mungkin telah hilang setelah kelahiran anak". Dukun yang kesurupan juga ditanya apakah bayi itu akan beruntung atau malang, apakah akan panjang umur atau segera mati. Jika ramalan itu tidak menguntungkan, orang tua dari anak itu akan mensponsori ...?

Upacara di mana jiwa anak itu melekat padanya adalah di antara To Bada' pada prinsipnya seperti yang dirayakan di antara To Pamona: dukun memperoleh jiwa anak dari dunia transenden di antara To Pamona dengan bepergian ke sana dan di antara To Lore dengan membantu roh akrab (*tampilangi*'). Kemudian dukun menghubungkan jiwa ke tubuh anak dalam kedua kasus melalui untaian manik-manik dan cabang cordyline. Setelah itu jiwa diberi makan dan sebuah benda diayunkan di atas kepala anak itu. Dalam kedua kasus ritual ini juga termasuk persembahan, dan peserta lain selain anak dipengaruhi oleh kekuatan vital yang dibawa dari Dunia Atas.

7.5. Ritual penyembuhan

7.5.1. Dukun Bekerja di Tanah

Dukun Pamona biasanya bertindak dengan melakukan perjalanan ke langit, tetapi dia juga bisa melakukan pekerjaannya di tanah (*mowurake ri tana*). Hal ini terjadi jika, misalnya, pasien bermimpi bahwa *tanoana*-nya disita oleh roh pohon. Kemudian salah satu kerabatnya pergi ke pohon yang ditunjukkan dalam mimpi itu dan menyiapkan meja persembahan kecil di kaki pohon itu. Kemudian si penawar memanggil roh pohon dan memintanya untuk mengembalikan jiwa yang disita. Sebagai gantinya ia menawarkan "kerbau putih", yang berarti telur. Tetapi dalam beberapa kasus ini tidak cukup, atau orang berpikir bahwa mereka sedang berhadapan dengan roh yang sangat kuat. Kemudian seorang dukun dipanggil, yang bertindak seperti yang baru saja dijelaskan, tetapi dengan cara yang lebih memutar, dengan permohonan bantuan dari roh-roh *wurake*. Deskripsi berikut tentang ritual penyembuhan di antara To Pamona dikutip dari Adriani dan Kruyt 1951 II, 140-143.⁴⁵

PERSIAPAN UNTUK RITE

Persiapan keranjang oleh dukun

Ketika dukun datang, dia menyiapkan keranjang kecilnya, yang dia pegang di pangkuannya selama pembacaan litaninya. Di dalamnya ada kantong sirihnya dengan bumbu dan cabang cordyline, yang tangkainya telah dibungkus dengan *fuya* putih. Dia juga memasukkan ke dalam keranjang tiga buah pinang untuk roh (*bela*) dari siapa dia meminta kembali *tanoana*, dan tujuh buah untuk roh *wurake* yang bantuannya dia akan meminta untuk pekerjaannya. Keran-

⁴⁵ Deskripsi ritual berikut dikutip dari terjemahan bahasa Inggris dari karya Adriani dan Kruyt (1950-

51) di HRAF. Deskripsi telah dipersingkat dan diedit oleh penulis.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

jang ini digerakkan tujuh kali di atas kepala pasien (*ndarayoka*).

Komentar

Jumlah potongan dalam persembahan tampaknya menunjukkan dewa atau roh untuk siapa persembahan itu dipersembahkan. Paling sering tujuh potong dipersembahkan, yang secara simbolis merupakan jumlah tertinggi di antara To Pamona; tujuh buah diberikan secara khusus kepada dewa-dewa tinggi yang murah hati dan pemberi kehidupan dan roh-roh udara. Enam buah dipersembahkan kepada roh jahat seperti roh kematian, roh pohon (*bela*), sedangkan lima, tiga atau dua buah jarang disebutkan.

Persiapan keranjang oleh teman serumah orang yang sakit

Teman serumah orang sakit telah menyiapkan persembahan yang diperlukan: dua keranjang kecil, di masing-masing keranjang berisi beberapa bungkus kecil nasi, setidaknya enam, paling banyak dua belas, biasanya tujuh atau sembilan. Satu keranjang adalah "untuk kantong sirih" dukun, yaitu, untuk arwah *wurake*, yang lain untuk *lebagi* (mungkin *bela*). Selain itu ada keranjang kecil berisi nasi yang sudah dicampur kuning telur dan ubi (kadang juga dengan kelapa, tapi ini tidak wajib); *tanoana* yang diharapkan kembali disambut dengan ini.

Membuat Boneka

Dua boneka dari ijuk, atau dari kayu *welonti* (*Homalanthus populifolio*), juga dibuat. Boneka-boneka ini bernama *tolokende*, "pria kecil", dan *toloke'o*, "wanita kecil". Boneka-boneka itu mengenakan pakaian kuning, yang satu sebagai pria, yang lain sebagai wanita.

Komentar

Dalam kata-kata ini *tolo* adalah awalan untuk, "manusia", dengan infiks kecil *ol*, dan *kende* = *kede*, yang sekarang berarti "pria, anak laki-laki, pria kecil", tetapi aslinya adalah penis. Demikian pula, dalam nama kedua, *ke'o* pengganti *kelo* (*kela*), seharusnya ada kata lama untuk "vagina". (Adriani & Kruyt 1951 II, 140.) Boneka-boneka ini akan dibahas secara rinci nanti dalam bab 7.5.2.

Mendirikan meja persembahan

Di luar desa, sebuah meja persembahan kecil (*lampa'ani*) disiapkan; ini adalah bagian atas yang terbuat dari bilah bambu kecil, sekitar 30 desimeter persegi, ditopang oleh empat kaki bambu, sekitar 1 1/2 meter di atas tanah. Terkadang bagian atas meja berbentuk segitiga; dalam hal ini ditopang pada tiga kaki. Bagian pinggir atasnya dihiiasi dengan daun muda aren dan potongan *fuya*. Di atas meja persembahan kecil digantung dan diletakkan: sebuah tas yang dianyam dari daun lontar, dengan sedikit beras di dalamnya, pecahan panci masak, dan seikat kecil kayu yang telah dibakar. Pisau pemotong kecil, pedang, dan tombak, semuanya diukir dari kayu, juga ditempatkan di sana.

Menanam tunas pisang dan mendirikan batang bambu

Di bawah meja kecil itu ditanam tunas pisang, dan di sebelahnya ditanami batang bambu yang condong ke timur. Tangkai ini disebut tangga tempat arwah turun.

Komentar

Persembahan untuk roh baik hati biasanya ditempatkan di bagian timur meja atau tongkat persembahan dan persembahan

untuk roh jahat di bagian barat tempat persembahan.

Menetapkan tongkat persembahan

Selanjutnya, di samping meja persembahan diletakkan sebatang kayu persembahan, yang di atasnya diikatkan sebuah keranjang kecil dengan sirih dan tembakau di dalamnya, dan di atasnya telah ditambahkan sehelai rambut dari pasien dan seutas benang dari salah satu pakaiannya.

MENGAMANKAN EFEK DARI RITUS

Pasien disatukan ke meja persembahan

Setelah semua ini siap, maka dukun yang di rumah sementara itu telah melafalkan bacaannya di kantong *pelawonya*, pergi bersama orang sakit itu menuruni tangga rumah. Orang sakit itu mengambil tempat di belakang meja persembahan kecil di atas sebatang kayu dan memegang tali rotan di tangannya, yang ujungnya diikat ke meja kecil. Jika lebih dari satu orang sakit sedang dirawat, maka semua berpegang pada tali. Jika pasien tidak bisa turun, maka tali rotan dibuat panjang hingga sampai ke dalam hunian.

Komentar

Di sini secara eksplisit dinyatakan atas nama siapa pengorbanan itu dilakukan.

Dukun menyapa roh-roh jahat

Dukun, yang juga telah duduk di tanah, sekarang mulai lagi melafalkan sebuah litani, di mana dia memberi tahu roh-roh bahwa mereka telah mendarat di tempat yang salah, bahwa ada tempat yang lebih baik di mana mereka (roh-roh) dapat menyerang mereka.

Permohonan tetua desa

Ketika litani selesai, salah satu tetua desa

berdiri di samping meja persembahan dan memanggil roh-roh *bela*. Dalam doa ini tetua menyebutkan roh (*bela*) dari semua gunung dan hutan yang dia tahu. Berikut adalah contoh yang direkam di Pebato:

“Wahai kakek *Buya-sumpi* (kumis putih) dan kakek *Owaje, Tagoralangi*, yang tinggal di gunung Pebato, yang tinggal di dekat desa Tamungku; kalian semua roh yang berada di sungai Poso; *Torombalili* (pusaran air), arwah di gunung *Tamungku-bangke*, arwah di dekat desa *Mo'api*, arwah *Indo i Baralo'o*, arwah di dekat *Yayaki*, kamu ingin mendengarkan apa yang saya katakan; arwah di *Tangkalese*, arwah di dekat desa Pebato, arwah di gunung *Banggai lanto*, arwah *Takaranja*, arwah dekat batu putih, arwah dekat desa kami ini. Di sini kamu, inilah kami. Apakah kamu tinggal di keranjang beras, apakah kamu di rumah; inilah kesalahan kami (yaitu katakanlah, ganti rugi atau persembahan untuk kesalahan kami). Inilah seseorang yang telah kami lengkapi pakaiannya. Anda tidak ingin tinggal di negeri ini; negeri ini tidak baik; penuh dengan gunung dan jurang. Satu-satunya jalan adalah hutan purba *Wana-mpompangeo* (pembatas antara Teluk Tomini dan Teluk Mori); dan masih ada cara lain, yaitu hutan purba To Napu (terbagi antara Teluk Tomini dan Selat Makasar); kamu ingin pergi, kamu tidak ingin tinggal bersama kami.”

Kemudian seseorang melanjutkan: “Ini aku membawakanmu sepasang manusia, dan ini juga perbekalan mereka. Datang dan ambillah, dan jangan kembali lagi kepada anakku (saudara sedarahku). Bawalah (boneka) ini ke anak-anakmu, dan bahkan jika kamu ingin mengirim mereka ke sana secara terbalik, itu harus kamu ketahui.”

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

Komentar

Doa ini jelas mengacu pada pengorbanan manusia, tetapi alih-alih pasangan hidup, dua boneka disajikan sebagai pengganti.

Mengusir arwah

Setelah doa ini, dukun menaburkan beras ke arah di mana batang bambu ditempatkan. Seekor ayam juga dilempar ke arah ini, tetapi ditarik ke belakang dengan tali yang diikatkan ke kakinya. Dikatakan bahwa ayam terbang ini membawa pergi persembahan.

Boneka tersebut ditukar dengan *tanoana* orang sakit

Kedua boneka itu ditujukan: "Kalian pasangan yang sudah menikah, aku telah memberikan kalian kepada *bela*, jangan melihat-lihat kami lagi."

Hubungan antara orang sakit dan arwah terputus

Akhirnya, pemanggil memotong batang bambu; jika dia berhasil melakukan ini dengan satu pukulan, maka ini adalah pertanda baik, dan orang yang sakit akan sembuh.

MENGAMBIL EFEK RITE

Menginformasikan bahwa ritual telah selesai

Dengan ini upacara telah berakhir, dan semua orang kembali ke rumah. Di kaki tangga orang yang telah memanggil roh-roh itu memanggil: "Wahai orang-orang di rumah-rumah, apakah ada seseorang di sini yang baru saja dirawat oleh dukun?" Kemudian dukun yang sudah masuk ke dalam rumah itu menjawab, "Dia sudah tidak ada lagi di sini, saya sudah membawakan pohon pisang untuknya di awal padang rumput".

Kecambah pisang menunjukkan cerita bahwa para dewa telah mengutuk manusia untuk hidup seperti pohon pisang: ketika kecambah muncul di kaki batang induk, pohon itu mati. Arti kata-kata ini adalah: Saya telah memberikan kecambah, dengan demikian batang induk tetap hidup. Kadang-kadang orang juga mengaku telah menjual orang sakit itu "di seberang sana untuk sirih". Setelah jawaban ini, seseorang memanggil lagi dari bawah: "Kalau begitu kita lanjutkan saja."

Persembahan untuk roh kematian

Setelah kembali ke rumah, tutupnya yang dianyam dari daun pandan, wadah garam bambu dengan nasi di dalamnya digantung di tangga untuk arwah kematian; ke dalamnya ditambahkan enam bungkus kecil nasi dan dua bambu kecil dengan tuak. Bersamaan dengan ini, orang-orang memanggil: "Kamu roh kematian (*sumangali*), ini bagianmu. Jangan pikirkan kami lagi; kami tidak lagi berhubungan satu sama lain. Bahkan jika anak tangga usang karena kunjungan Anda yang terus-menerus, kami tidak akan mengizinkan Anda untuk membawa *tanoana* si Anu. Oleh karena itu hentikan kunjungan Anda."

Komentar

Roh-roh kematian disajikan dengan enam buah sebagai persembahan; nomor enam dikaitkan dengan kematian.

Mengamankan *tanoana*

Orang-orang sakit yang jiwanya (*tanoana*) telah dibawa kembali dari roh-roh pergi duduk bersebelahan dalam kerumunan, dengan wajah menghadap ke timur dan mata tertunduk, karena mereka tidak diizinkan untuk melihat ke atas mulut dukun. Yang

terakhir mengguncang tas sirihnya di mana cordyline telah berada dan *tanoana* muncul dalam bentuk rambut beras, rambut jagung, rambut manusia pirang, dan rambut manusia hitam. Semua ini dibagikan di antara orang sakit; setiap orang harus menerima sebagian darinya.

Komentar

Timur dianggap sebagai sumber *tanoana*. Di sini sekali lagi dukun menempelkan jiwa dalam bentuk yang terwujud kepada pasien.

Memberi makan *tanoana*

Setelah itu *tanoana* yang dikembalikan diberi makan. Untuk ini dukun memindahkan keranjang yang disebutkan di atas dengan nasi kuning di atas kepala pasien. Selama ini doa berikut diucapkan: "Ya Tuan Dewa, yang di atas, yang telah menciptakan bumi ini dan dengan nafas abadi; di sini kita bersama seluruh keluarga dan kerabat; kembalikan kesehatan kami, sehingga kami dapat kerjakan ladang kami dengan gembira, agar roh (*bela* dan *anitu*) tidak lagi membuat kami sakit. Karena kami telah membawa bagian mereka di luar desa. Dan jika Anda melihat seseorang datang lagi untuk menyakitkan kami, maka cegah dia dari melakukannya, karena Anda adalah penguasa nafas. Ini adalah makanan untuk *tanoana*, yang saya taruh untuknya, agar tidak kemana-mana." (Adriani & Kruyt 1951 II, 140–143.)

Tujuan dari ritual penyembuhan ini adalah untuk mengembalikan jiwa pasien yang telah diambil roh jahat. Ini dicapai melalui pengorbanan yang terdiri dari berbagai persembahan

makanan dan barang-barang tetapi juga dua boneka mirip manusia yang berfungsi sebagai pengganti pasangan manusia.

7.5.2. Boneka seperti Manusia

Ritus penyembuhan di atas menggunakan objek ritual yang aneh, sosok mirip manusia yang terbuat dari kayu atau ijuk (Arenga Saccharifera); sebenarnya ini adalah salah satu benda ritual paling umum di Sulawesi Tengah pada awal abad ke-20. Menurut catatan yang muncul dari periode itu, sosok-sosok ini dikenal dan digunakan di mana-mana di antara penutur Kaili-Pamona dan kemungkinan besar juga oleh To Mori (Kaudern 1921 II, 64; Adriani & Kruyt 1950 I, 421; Kruyt 1919, 85). Beberapa spesimen dapat ditemukan di museum.

Baik sosok kayu maupun ijuk disebut *pentau* di Kulawi dan Lindu, *pinetau*, "yang berarti laki-laki" dalam Pipikoro, *tatuana*, *tatauna*, "manusia kecil" oleh To Bada' dan *tolokende*, *toloke'o* oleh To Pamona.⁴⁶ Di Bada' orang biasa juga berbicara tentang *motolohi tauna*, "untuk menukar orang", yaitu menukar nyawa orang yang terancam menjadi sosok aren (Kaudern 1921 I, 330; Kruyt 1938 II, 299; Woensdregt 1928, 166). Dalam beberapa bahasa Kaili *tau* berarti seseorang, seorang manusia (Barr, Barr & Salombe 1979, 90, 96); *tolo*, *montolo* artinya memeriksa, menukar dengan sesuatu yang sejenis. (Adriani 1928, 886). *Tolokende* terbuat dari kayu dan melambangkan seorang wanita, sedangkan *toloke'o*, terbuat dari ijuk, dianggap sebagai laki-laki (Adriani & Kruyt 1951 II, 170). Di antara To Pamona aren umumnya diidentikkan dengan laki-laki sebagai sumber tuak dan sebagai

⁴⁶ Grubauer menyebutkan (1913, 528) bahwa "anak buahnya" (mungkin orang pengawalnya) menyebut

sosok ijuk yang mereka lihat di Bada' *potau saki*, "pengganti penyakit".

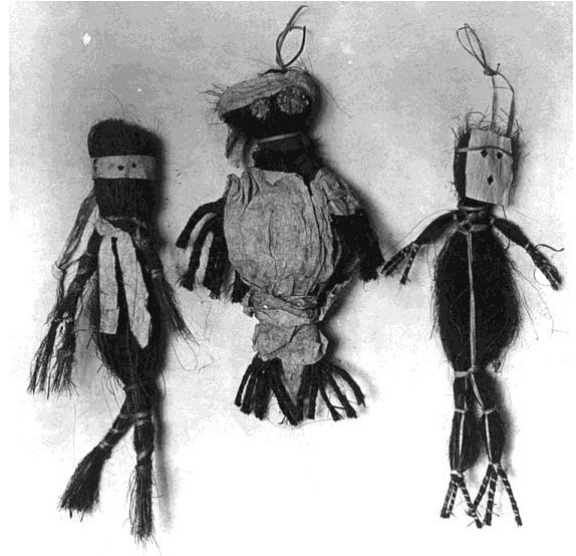
7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

Tabel 4. Sebaran sosok kayu dan ijuk di Sulawesi Tengah sekitar tahun 1900

TEMPAT CATATAN TERTULIS:	TANGGAL	SOSOK
To Kaili		
Pakuli	1902	kayu aren
To Kulawi		
Kulawi	1902	aren
	1918	aren
Lindu	1918	kayu
	1911	aren
To Pipikoro		
Kantewu	1918	kayu
Tole	1918	kayu atau aren
Towulu	1918	aren
Siwongi	1918	aren
Tobuku	1918	are
To Lore		
Bada'	1905	aren
Napu	1909?	aren
Napu	1911	aren atau kayu
To Pamona		
Pamona		kayu aren
Lampu	1911	kayu atau aren
KOLEKSI MUSEUM		
To Kaili		
To Kulawi		
Kulawi		aren
Lindu		kayu
To Pipikoro		
Kantewu		kayu aren
Towulu		aren
To Lore		
Bada'		aren
To Pamona		
Pamona		aren, kayu

Sumber: Adriani & Kruyt 1950 I, 421; Grubauer 1913, 406, 474, 528–9, 558; Kaudern 1921 I, 330, 387–8, 432, 438, 445; II 64, 88–9, 154; Sarasins 1905 II, 20, 57, 111; tidak termasuk spesimen yang direkam oleh Kruyt (1938 II), yang menurutnya angka-angka itu ditemukan hampir di mana-mana di antara penutur Kaili-Pamona.

towugi, sebuah objek ritual yang terdiri dari cabang aren dan digunakan oleh pengayau di pesta kuil. Akan tetapi, di tempat lain di-



Gambar 22. Tiga sosok mirip manusia yang terbuat dari ijuk. Sumber [Grubauer 1923: 52](#).

sebutkan (Adriani 1928, 273; Adriani & Kruyt 1912 I, 381) bahwa sosok itu mengenakan pakaian pria ketika pasiennya adalah wanita dan dalam pakaian wanita ketika dia pria.

Woensdregt (1928, 166–9) menjelaskan bagaimana boneka-boneka ini dibuat oleh dukun di Bada' untuk korban penebusan sebelum memulai penanaman padi; ia menyatakan bahwa mereka hanya boleh dibuat di desa-desa yang memiliki kuil. Untuk itu dukun membuat empat boneka laki-laki dan satu perempuan dari ijuk dan diikat dengan kulit kayu *kabau'* (*Aleurites triloba*). Boneka laki-laki mengenakan cawat dan penutup kepala dari kain kulit kayu putih dan perempuan dalam blus, kemeja dan penutup kepala dari kain kulit kayu putih; semua memiliki wajah dari kain kulit kayu putih. Pria itu diberi pedang kayu, tombak, dan perisai, dan wanita itu memiliki keranjang berisi telur dan nasi di punggungnya. Menurut Woensdregt senjata yang dimiliki boneka mirip pria ini bukan untuk melawan roh jahat melainkan hanya untuk melambungkan kejantanan.

Jadi ada dua macam boneka: yang terbuat



MLV 19125

dari ijuk (ijuk) hitam dan yang terbuat dari kayu. Semuanya merupakan representasi laki-laki atau perempuan yang tidak murni; dan tampaknya tidak ada disparitas mengenai peran dan penggunaan kedua jenis boneka tersebut. Namun, boneka ijuk mungkin lebih umum – setidaknya mereka dilaporkan di sumber lebih sering - dan dari 29 spesimen museum yang diidentifikasi 21 terbuat dari serat aren dan satu termasuk patung kayu dan patung ijuk (MLV 12125). Patung kayu yang dikenal adalah patung manusia yang dipahat kasar setinggi 15

hingga 57 cm, dan terbuat dari berbagai jenis kayu, seperti kayu pisang. Fitur wajah biasanya diukir dengan jelas, demikian pula alat kelamin perempuan atau laki-laki mudah diidentifikasi. Spesimen yang diperoleh di Kulawi dan Pipikoro tidak memiliki perhiasan atau pakaian apa pun, sedangkan yang ditemukan di antara To Pamona (RJM 29042a, b) dibungkus dengan kain kulit kayu putih.

Boneka-boneka yang terbuat dari ijuk itu hampir tanpa kecuali memiliki setidaknya satu helai kain kulit kayu putih yang melambangkan wajah yang dipotong mata, hidung dan mulutnya (lihat gambar 22). Namun seringkali boneka-boneka ini juga mengenakan ikat kepala yang terbuat dari kain kulit kayu putih, terkadang kain pinggang, sarung atau blus dari bahan yang sama. Dalam beberapa kasus mereka dilengkapi dengan ornamen atau senjata: boneka HKM 3364 adalah yang paling rumit karena di lehernya ada untaian manik-manik, di pinggangnya tujuh pedang kayu mini dan garis-garis kain kulit kayu putih. Menurut informasi aksesori oleh misionaris Finlandia Valo itu ditempatkan di depan rumah untuk melindungi keluarga dari roh kematian yang ganas. Ketika roh kematian tiba, mereka akan menemukan boneka itu, merobeknya dan merasa puas.

Dalam beberapa kasus, figur kayu dan serat aren digunakan bersama-sama; ada satu spesimen jenis ini (MLV 19125) dari Kuku (To Pamona) yang terdiri dari dua boneka mirip manusia, yang lebih besar diukir dari kayu dan yang lebih kecil terbuat dari ijuk. Yang lebih kecil diikat ke yang lebih besar. Boneka kayu itu dibungkus dengan kain kulit kayu putih yang dicat biru, hitam dan kuning, demikian pula boneka aren memiliki kain pinggang dari kain kulit kayu dan selembar kain kulit kayu putih yang mewakili wajah. Menurut informasi aksesori benda ini digunakan sehubungan dengan penyakit, mungkin pada ritual penyembuhan



Gambar 23: Dua sosok kayu mirip manusia yang mewakili seorang wanita dan pria ditempatkan di pintu masuk desa untuk melindungi dari penyakit. Tagolu, Bada', 1911. Foto oleh Grubauer RJM 15486. [MAE 2346-360](#).

dalam cara yang tercatat. Boneka ijuk berbalut kain pinggang dan berpenampilan laki-laki sedangkan boneka kayu terbungkus kain kulit kayu dan melambangkan seorang wanita.

Di Pipikoro sosok buaya atau cicak juga dibuat dari ijuk dan diletakkan di meja persembahan dengan cara yang sama seperti sosok manusia. Kaudern menulis (1921 II, 88–89) bahwa ketika cuaca sangat kering selama enam bulan di Tobaku dan panen terancam gagal, penduduk desa mendirikan sebuah meja persembahan kecil yang, bukannya sosok manusia, dilampirkan sosok binatang menyerupai kadal (lihat GEM [51.23.2188](#)).

Boneka kayu dan ijuk ini hampir tidak dapat disebut sebagai karya seni yang memiliki nilai estetika; sebaliknya, mereka sangat sederhana, membuat representasi manusia atau hewan dengan kasar dan tidak elegan dalam penampilan mereka. Mereka terutama memiliki relevansi ritual berdasarkan gagasan yang jelas tersebar luas dan umum di Sulawesi Tengah tentang penyakit dan sistem pengorbanan. Mereka hampir tidak dapat disamakan dengan gambar leluhur yang tersebar luas di Kepulauan Indonesia (Feldman 1985) karena tidak ada bukti bahwa mereka mewakili atau merujuk pada leluhur. Di seluruh Sulawesi Tengah mereka digunakan sehubungan dengan ritual

penyembuhan sebagai pengganti seseorang. Kruyt (1938 II, 299-) memberikan beberapa gambaran tentang bagaimana boneka-boneka ini berperan dalam ritual penyembuhan di Sigi, Pakawa, Pipikoro, Bada', Besoa dan Rampi, di mana mereka digunakan terutama jika penyakit itu disebabkan oleh roh pohon atau tanah. Adapun ritual penyembuhan *montolasi* dua boneka manusia, *tolokende* dan *toloke'o*, dibuat di antara To Pamona, yang laki-laki dari ijuk karena yang laki-laki menyadap tuak, dan yang perempuan dari kayu. Pakaian yang dikenakan boneka-boneka ini terbuat dari kain kulit kayu dan diwarnai kuning dengan temulawak. (Adriani & Kruyt 1951 II, 170.)

Semua penulis tampaknya telah memahami arti dari boneka-boneka ini pada prinsipnya, juga menyatakan bahwa boneka-boneka tersebut bertindak sebagai kambing hitam atau pengganti orang yang sakit. Tetapi sering dianggap bahwa roh jahat telah memasuki orang sakit dan ini dihilangkan dan dipindahkan oleh dukun ke boneka seperti manusia, kadang-kadang melalui rambut pasien atau benang dari pakaiannya (Kruyt 1919, 95; Sarasins 1905 I, 20).

Keinginan akan perlindungan mungkin telah memicu kebiasaan memasang boneka di dekat pintu masuk desa atau di jalan setapak menuju desa dan di atas tembok di sekitar desa. Seringkali meja atau keranjang persembahan kecil ditempatkan di dekat mereka. Di Kulawi, orang-orang biasa mendirikan meja persembahan kecil di jalan setapak dekat pintu masuk desa dan menempelkannya pada mereka boneka-boneka kecil mirip manusia yang terbuat dari ijuk dengan permukaan kain kulit kayu putih untuk "melindungi diri mereka dari roh-roh jahat yang membawa penyakit bersama mereka", "ketika roh-roh jahat melihat boneka-boneka ini, mereka menganggap mereka manusia, masuk ke dalamnya dan meninggalkan

Gambar 24. Meja Persembahan dengan boneka mirip manusia dari Pangana, Pipikoro. Gambar oleh Kaudern sekitar tahun 1918. Kaudern 1921 I, 388.



penduduk desa sendirian". (Kaudern 1921 I, 330, 332.) Para Sarasins juga menemukan di pintu masuk desa Badagajang di Bada' pada tahun 1902 seboneka ijuk yang tampak seperti seorang pejuang dengan pedang dan perisai di tangannya dan wajah yang dibentuk seperti biasa dari selembar kain kulit kayu. (Sarasins 1905 II, 111.)

Ada beberapa deskripsi oleh pengamat awal dari Lampa, To Napu oleh Kruyt pada tahun 1907, oleh Hofman pada sekitar tahun 1909 dan oleh Grubauer pada tahun 1911 tentang menempatkan boneka-boneka mirip manusia di tanggul di sekitar desa. Desa Lampa bercokol oleh tanggul bambu setinggi dua meter dengan



Gambar 25. Desa Lampa diakar oleh tanggul bambu bergambar ijuk. Lampa, Napu 1911. Foto oleh Grubauer. Grubauer 1923, 51.

sosok (*tangkilando*) terbuat dari ijuk yang menggambarkan pejuang, pelindung desa di lima titik di sepanjang itu. Wajah mereka terbuat dari kain kulit kayu putih dan mereka memiliki bulu yang menempel pada tutup kepala mereka. Selain itu mereka membawa perisai, pedang dan tombak. (Grubauer 1913, 474; Hofman 1909, 45; Kruyt 1908, 1297; foto: Grubauer 1913, 474; Kruyt 1908, Pl. XLI, gambar a; lihat gambar 25.)

Sosok kayu atau ijuk ditempelkan pada sesaji, misalnya di banyak tempat di Pipikoro sehingga ada keranjang kecil atau tempat arwah dengan sosok mirip manusia tergantung di dalam rumah. Dalam beberapa kasus, sebuah altar kecil didirikan di mana sosok itu diikat disertai dengan beberapa pinang dan nasi. (Kaudern 1921 I, 387–8; foto hal. 388; gambar

24.) Demikian pula Grubauer yang ditemui di tepi hutan di Bada' di dataran tinggi Padalolo selama perjalanannya pada tahun 1911 oleh sosok ijuk mirip manusia ditutupi dengan kain kulit kayu putih dan di sebelahnya ada keranjang berisi nasi dan pinang. Di salah satu sudut tempat persembahan ini diikat pinggiran kain kulit kayu yang bergoyang tertiuip angin. Menurut penduduk pribumi semua penyakit disebabkan oleh roh-roh jahat yang telah mengambil orang sakit itu ke dalam kepemilikan mereka. Untuk mengusirnya, boneka-boneka simbolis ini dibuat di mana ia mengusir roh-roh jahat. Sosok-sosok ini ditempatkan di perempatan dekat rumah orang yang sakit untuk mencegah terulangnya penyakit. (Grubauer 1913, 528–29, gbr. 290 di hlm. 530.)

Kruyt menceritakan (1919, 84) penggunaan lain dari boneka mirip manusia sehubungan dengan penanaman padi di Pebato (To Pamo-na). Ketika penduduk takut bahwa koitus dapat merusak tanaman padi, mereka membuat dua boneka kayu, laki-laki dan perempuan dengan alat kelamin menonjol dan pakaian. Boneka-boneka ini dan beberapa buah pinang ditempatkan di tepi barat sawah. Mereka disapa: "Kamu harus membawa semua kejahatan: itu tidak akan lagi mempengaruhi kita." Boneka-boneka itu kemudian ditinggalkan dengan tenang. Mereka berperan sebagai pemain pengganti.

Terbukti dari spesimen bahwa sosok-sosok ini adalah pengganti manusia yang akan dimasuki roh-roh jahat, atau mereka adalah "pengorbanan manusia" kepada roh-roh dan dewa-dewa yang telah menguasai jiwa manusia dan dengan demikian menjadi bagian dari sistem pengorbanan. Mereka tampaknya mewakili orang yang atas namanya upacara itu diselenggarakan, dan karena terbuat dari bahan yang tidak tahan lama, serat aren atau kayu, tidak diharapkan bertahan lama dan dibiarkan begitu

saja setelah upacara. Boneka-boneka ini hampir selalu dilengkapi dengan potongan-potongan kain kulit kayu putih, yang umumnya diasosiasikan dengan transendensi.

7.5.3. "Tempat Tinggal Jiwa" (*rare*)

Di Sulawesi Tengah ada satu benda ritual penting yang digunakan oleh seorang dukun, yaitu *rare* (*dare*), yaitu bungkus kecil atau gulungan daun pandan. Dalam bungkus ini, yang biasanya setebal ibu jari dan panjangnya 7 sampai 8 sentimeter, ada daun, dipotong-potong, cordyline dan tanaman kuat lainnya seperti *iku masapi*, "ekor belut" (*Dianella ensifolia*); *pasara* (*Coleus astropurpureus*), tumbuhan herba yang tumbuh sangat cepat yang bila dipetik terus hidup untuk waktu yang lama; *kakumba*, "pembuat tebal" (*Bryophyllum calicinum*), tanaman berdaun tebal; *towaa-waa*, "kemerahan", tanaman dengan bunga merah kecil; dan juga tanaman lainnya. Semua ini diikat erat dengan tali suka dalam tujuh lilitan (*ratimbu'u*). Seorang dukun membuat

paket seperti itu untuk setiap gadis yang menghadiri upacara pentahbisan. (Adriani 1928, 618; Adriani & Kruyt 1951 II, 100.)

Sejauh ini saya belum menemukan barang *rare* di museum; Koleksi Kaudern, bagaimanapun, termasuk sejumlah paket kecil,⁴⁷ yaitu potongan tanaman dan pohon yang dibungkus dengan sepotong kain katun atau kulit kayu, dan diikat dengan tali. Kaudern menyebut paket ini "obat". Mereka termasuk di antara "alat kesehatan" dukun yang disimpan dalam kantong atau keranjang sirih dan digunakan untuk menyembuhkan pasien. Mereka juga digunakan oleh para ahli ritual pertanian. Paket obat yang diperoleh di Taripa, Onda'e mungkin berupa jamu yang sama, disebut *petaki*, dibungkus dengan kain dan diikat, yang menurut Adriani dan Kruyt (1951 II, 101), selalu dibawa oleh dukun dalam tas sirih.

Selain beberapa benda lain, seperti pakaian dari kain kulit kayu, para dukun membuat para gadis yang akan disucikan pada ritual *pomparilangka* sebuah bungkus kecil yang disebut *rare*.⁴⁸ Ini dibawa oleh gadis itu seperti bayi. Di akhir pesta, dukun menghitung *rare* dengan kata-kata: "Semoga tidak naik, semoga



Sebuah *Rare* [GEM 1951.23.1594](#)

⁴⁷ Lihat GEM nos. 26.9.219, [26.9.227](#), [26.9.229](#), [51.23.1594](#), [51.23.1624](#), [51.23.1625](#), [51.23.1626](#), [51.23.1627](#), [51.23.1628](#) and [51.23.1629](#).

⁴⁸ Sebuah *rare* juga dibuat untuk beras saat panen. Kemudian, selain tanaman yang kekuatan vital, dukun

juga memasukkan batang padi yang sudah dipotong-potong ke dalam bungkusnya. *Rare* ini disimpan di keranjang panen (*pere mpomota*) atau di tumpukan padi. *Rare* adalah melihat bahwa ladang itu makmur, bahwa itu tidak dirusak oleh hama.

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

tidak turun (semoga tetap apa adanya), selesai, sudah berakhir hingga... sehingga kami dapat mengambil di tangan kami apa yang Anda miliki sebagai bukti bahwa Anda akan memiliki anak (yaitu, *rare*). Semoga seumur hidup Anda mencapai tujuh, memang, hingga dua kali tujuh" (tertinggi yang dapat dicapai seumur hidup). Setelah pesta, *rare* itu diletakkan di langit-langit tempat tinggal gadis itu. Setiap gadis menyimpan *rarenya* di dalam tas sirihnya atau mengikatnya ke kasau di rumahnya, sehingga dari sana *rare* "akan menjaga nyawa gadis itu". (Adriani & Kruyt 1951 II, 100.)

Rare juga digunakan oleh dukun pada ritual kematian. Ketika mayat itu terbaring di peti mati, sebuah upacara terjadi di mana para dukun berusaha mencegah jiwa orang yang hidup mengikuti peti mati.

Untuk ini kerabat terdekat berjongkok di dekat peti mati dan ditutupi dengan sepotong kain berharga (*bana*). Seorang dukun memegang di tangannya beberapa daun aren muda yang belum dibuka, bersama dengan lonceng kecil dan keranjang dengan cabang cordyline di dalamnya. Dengan benda-benda ini dia mengetuk semua kepala di bawah kain dan setelah itu di peti mati. Dia mengulangi ini tujuh kali. Kemudian dia mengetuk mayat itu tujuh kali, dari kaki ke kepala, di tengah dengungan litaninya. Benda-benda ini menyandang nama *rare*; mereka dibungkus dengan *fuya* dan paket ini diperkirakan untuk berpegang pada atau menampung jiwa (*tanoana*) para penyintas. Upacara ini menyandang nama *mowurake mpo'onto tanoana*, "pekerjaan dukun untuk memeriksa jiwa"; kadang-kadang juga *montende rare*, "mengangkat *rare*", tetapi



Sebuah *Rare* GEM 1951.23.1624

maknanya berbeda dengan upacara serupa yang diadakan atas nama dukun yang telah meninggal.⁴⁹ (Adriani & Kruyt 1951 II, 494.)

Tidak seperti jiwa orang biasa, yang melakukan perjalanan setelah kematian ke Dunia Bawah, jiwa seorang dukun sekaligus naik ke langit, alam roh dan dewa yang tak terlihat. *Tanoana* seorang dukun yang telah meninggal dilengkapi dengan upacara bernama *motende rare*, "mengangkat *rare* (ke langit)".

Ketika mayat dukun telah ditempatkan di peti mati, tombak yang diikatkan lonceng kecil dan topi matahari, simbol martabat dukun, ditempatkan di ujung kepala peti mati. Dengan tombak, dukun terkemuka, diikuti oleh beberapa wanita, berlari mengitari rumah kematian tujuh kali, menggoyangkan senjatanya berkali-kali. Tiga pria kemudian duduk di satu sisi mayat dan empat wanita di sisi lain, dan orang-orang ini secara bergantian menyerahkan *rare*. Di Onda'e, di mana para dukun dalam perjalanan mereka di udara bertarung dengan roh-roh *wurake*, *towugi* kadang-kadang digunakan sebagai pengganti *rare*. Ini adalah cabang daun aren tempat arwah leluhur bersemayam di kuil. (Adriani & Kruyt 1951 II, 514.)

⁴⁹ *Motende rare* juga terjadi pada jenazah orang terakhir yang selamat dari sekelompok saudara-

saudara, agar dia tidak membawa ruh padi itu ke alam kematian.

Rare digambarkan sebagai "dengan mana kehidupan terikat"; kadang-kadang, *bente wurake*, "bentengan spiritual". *Rare*, *ndare*, *dare* berarti "tempat tinggal, kediaman" dalam bahasa dukun. Dalam satu kasus Adriani dan Kruyt (1951 II, 100–) menyebutkan bahwa kehidupan (*katuwu*) orang itu tinggal dalam *rare*, bukan jiwa (*tanoana*), meskipun pada kesempatan lain mereka melaporkan bahwa *tanoana*-lah yang berdiam di *rare*.

Sesekali pemeriksaan dilakukan untuk melihat apakah pengikatan tujuh putaran dari barang langka itu masih aman. Jika ini menjadi longgar, maka bungkusan itu segera diikat kembali, sehingga nyawa pemiliknya tetap aman. Khususnya ketika pasukan laki-laki berada di medan perang, pemeriksaan yang cermat dilakukan oleh para dukun untuk melihat apakah gantung *rare* mereka di atap masih utuh. Jika daun yang dikemas di dalamnya tampak membusuk, maka *rare* baru harus dibuat, untuk itu harus diadakan upacara *wurake* dengan sesaji yang diperlukan. Jika *rare* dibiarkan dalam keadaan membusuk, pemilik di jalur perang akan gelisah dan bertindak gegabah. Setelah pembaruan *rarenya* ia akan merasa kuat dan tenang kembali, karena hidupnya (*tinuwu*) telah dibuat aman kembali.

To Pamona memiliki gagasan yang tersebar luas bahwa jiwa setiap orang tergantung di rumah Sang Pencipta. Mereka digantung dari berbagai macam tali seperti benang kapas, kulit kayu *suka*, kawat tembaga, dan jika talinya lepas dan putus, orang tersebut akan mati. Ketika seseorang menjadi sangat tua, tali hidupnya dianggap terbuat dari kawat tembaga. Biasanya orang tidak dapat menggambarkan seperti apa jiwa-jiwa ini, tetapi beberapa orang menyebutkan *rare* dalam hubungan ini. (Kruyt 1940, 264.) Ini jelas menunjukkan bahwa *rare* dianggap sebagai metafora kehidupan manusia. Sebenarnya struktur *rare* itu sejajar dengan

jenis jiwa yang ideal, *tanoana* orang yang sehat, baik yang sejuk dan tinggal bersama orang itu (lihat bab 3.5.). *Rare* termasuk ramuan kuat yang membuat *tanoana* kuat. Ramuan itu dibungkus dengan selebar kain, yaitu terlindung dengan baik dan diikat erat dengan putaran sehingga *tanoana* tidak akan pergi.

7.6. Kesimpulan

Perdukunan, penguburan sekunder dan pengorbanan adalah tindakan ritual paralel dalam arti bahwa mereka semua mewakili perjalanan dari yang terlihat ke alam yang tidak terlihat, sebuah proses dimana manusia berusaha untuk berkomunikasi dan melintasi perbatasan antara dua alam. Inilah sebabnya mengapa dimungkinkan untuk mendeteksi jenis simbolisme yang sama dalam semua pertunjukan ritual ini. Dalam semua tindakan ini – pengorbanan, perdukunan, dan upacara pemakaman sekunder – budaya material digunakan untuk mencapai kontak antara manusia dan kekuatan transenden. Jadi benda-benda nyata yang hadir pada kesempatan-kesempatan ini mungkin memiliki ciri-ciri simbolis yang sama. Seperti yang telah ditegaskan Hubert dan Mauss dalam studi mereka tentang pengorbanan, manusia dan dewa tidak berhubungan langsung dan benda-benda yang disucikan berfungsi sebagai perantara di antara mereka. Objek itu terkait erat dengan manusia, dan karena kontak langsung tidak mungkin atau berbahaya, objek itu bertindak sebagai pengganti. Demikianlah pengorbanan selalu melambangkan pemberinya; ini termanifestasi paling konkret dalam penguburan sekunder, ketika manusia sendiri adalah materi yang dipindahkan ke realitas lain.

Bab-bab di atas telah mengkaji peran objek dalam ritual dengan menggambarkan tiga ritual

7. OBJEK DAN DUNIA TAK TERLIHAT

yang dilakukan oleh dukun. Beberapa objek sangat penting dalam semua ritual, yang lain hanya digunakan ritual tertentu. Dan karena tugas dukun itu terutama untuk menjaga jiwa orang, orang bisa berharap untuk menemukan item ampuh yang mampu meningkatkan vitalitas seseorang. Dukun selalu membawa tas sirih dan/atau keranjang berisi tanaman keras, herba, batu, dll. untuk memperkuat *tanoana* ketika dibawa oleh dukun kembali ke pemiliknya. Objek ritual dukun yang paling kuat dan suci adalah cabang *cordyline* yang dibungkus dengan kain kulit kayu yang digunakan dukun untuk meningkatkan jiwa seseorang. Pekerjaan dukun selalu menyertakan beberapa persembahan seperti tembakau asli, sirih dan pinang untuk berbagai roh dan dewa. Selain itu ada benda-benda seperti hiasan kepala dukun dan pakaian seperti ponco yang menandakan peran dan status dukun.

Namun selain benda-benda tersebut dukun-dukun membuat dan menggunakan benda-benda ritual tertentu seperti *woka*, atau boneka *rare* yang mirip manusia. Ini merupakan kategori objek yang tidak ada padanannya di dunia material Barat. Mereka adalah bagian integral dari tatanan agama dan kosmologis daerah tersebut. Para dukun sendiri yang membuat benda-benda ritual yang akan mereka gunakan dan ini biasanya tidak termasuk benda-benda berharga yang diimpor dari tempat lain. Benda-benda ritual sebagian besar terbuat dari tanaman lokal, tumbuh-tumbuhan dan kain kulit kayu oleh dukun sendiri. Salah satu ciri dari benda-benda ini adalah bahwa benda-benda itu hanya digunakan pada acara-acara ritual tertentu. Jika tekstil *bana*, misalnya, memiliki makna ekonomi, sosial, dan ritual, benda-benda yang dibuat dan digunakan oleh para dukun tampaknya hanya memiliki makna ritual.

Benda-benda yang secara jelas menunjuk-

kan hubungan antara manusia dan dunia tidak berwujud termasuk *woka* "rumah roh", tempat tinggal roh-roh duniawi, yang kondisinya melambangkan hubungan antara manusia dan roh. Warna dan bahannya (misalnya kain kulit kayu dan bulu) melambangkan Dunia Atas dan fakta bahwa penghuninya berasal dari surga. Namun, "rumah roh" ditempatkan di bubungan rumah dan dengan demikian secara konkret memverifikasi komunikasi antara manusia dan roh, salah satu aspeknya adalah pembuatan persembahan. *Woka* adalah manifestasi tegas dari hubungan antara manusia dan roh, yaitu antara bumi dan realitas lain, dan dengan demikian memiliki ciri khas persembahan, seperti yang diasumsikan di awal.

Rare, sebungkus herbal, dianggap sebagai tempat bersemayamnya jiwa manusia; ternyata setiap orang, setidaknya di kalangan To Pamona karena tidak ada catatan dari penutur Kaili, memiliki sebuah benda *rare* yang digantung di langit-langit rumah. *Rare* digambarkan sebagai "dengan mana kehidupan terikat"; kadang-kadang, *bente wurake*, "bentengan spiritual". *Rare* dianggap sebagai metafora kehidupan manusia. Sebenarnya struktur *rare* itu sejajar dengan jenis jiwa yang ideal, *tanoana* orang yang sehat, baik yang sejuak dan tinggal bersama orang tersebut.

Benda yang menandakan orang yang atas namanya upacara dilakukan adalah ijuk dan sosok kayu yang biasa dibuat dan digunakan di seluruh Sulawesi Tengah sehubungan dengan beberapa acara ritual. Semua sumber tampaknya telah memahami arti boneka-boneka ini dengan cara yang sama, menyatakan bahwa boneka-boneka itu bertindak sebagai kambing hitam atau pengganti orang yang sakit. Tetapi sering dianggap bahwa roh jahat telah memasuki orang sakit dan dipindahkan oleh dukun ke sosok mirip manusia, kadang-kadang melalui rambut pasien atau benang dari pakaiannya.

Terbukti dari spesimen bahwa boneka-boneka ini disajikan sebagai pengganti manusia yang akan dimasuki roh-roh jahat, atau sebagai "pengorbanan manusia" kepada roh-roh dan dewa-dewa yang telah menguasai jiwa manusia dan dengan demikian merupakan bagian dari sistem pengorbanan. Mereka tampaknya mewakili orang yang atas namanya upacara diselenggarakan, dan bahan yang terbuat dari bahan yang tidak tahan lama (serat aren atau kayu) diperkirakan tidak akan bertahan lama dan dibiarkan begitu saja setelah upacara. Boneka-boneka ini hampir selalu dilengkapi dengan potongan-potongan kain kulit kayu putih, yang umumnya diasosiasikan dengan transendensi.